EINE LÜCKE

DER

SYNOPTISCHEN FORSCHUNG

VON

PROF. Dr. WILHELM SOLTAU
OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU ZABERN I. ELSASS

LEIPZIG,
DIETERICH'SCHE VERLAGS-BUCHHANDLUNG
THEODOR WEICHER,
1899.

BS2569
.4.S69

10.14.'99

Library of the Theological Seminary

PRINCETON, N. J.

Division BS2569

Section .S69

EINE LÜCKE

DER

SYNOPTISCHEN FORSCHUNG

VON

PROF. Dr. WILHELM SOLTAU
OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU ZABERN I. ELSASS

LEIPZIG,
DIETERICH'SCHE VERLAGS-BUCHHANDLUNG
THEODOR WEICHER,
1899.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

I.

Wer oft und gern Quellenuntersuchungen bei profanen Schriftstellern des Altertums angestellt hat, wird schwerlich der Versuchung widerstehen können, einen Blick auch auf die Versuche zur Lösung verwandter Probleme bei den religionsgeschichtlichen Quellen, vor allem bei den Evangelien, zu werfen. Nicht nur die materielle Wichtigkeit der hier zu lösenden Fragen zieht an; ebenso sehr ist es von Interesse zu prüfen, ob jetzt die gleiche Methode, die gleiche Akribie und Vorurteilsfreiheit, auf einem Gebiete herrscht, auf welchem früher so oft religiöser Glaube und subjektive Meinungen den Ausschlag gegeben haben.

Wie verständlich nun aber auch ein solches Bestreben erscheinen mag, so ist damit doch noch in keiner Weise der Nachweis erbracht, dass ein Historiker von Fach auch die Fähigkeit besitze, in den verwickelten Fragen der synoptischen Forschung mitzureden. Auch kann es keinem verwehrt werden, wenn er es für gut findet, von des Verf. mangelnden Fachkenntnissen zu reden. Im Gegenteil bittet der Verf., soweit er es hierin versehen und im Einzelfall unterlassen hat, sich bei sach- und sprachkundigeren Theologen Rats zu erholen, diese letzteren um ihre Beihilfe, damit die Wahrheit ganz und voll aus der Menge des Hypothetischen herausgeschält werde. Andererseits aber glaubt der Verf. sich nicht zu scheuen zu brauchen, wenn er auf eine Lücke der synoptischen Forschung hinweist, insoweit er auf eine solche durch eigene quellenkritische Forschungen aufmerksam geworden ist. Das Auge des Unbeteiligten sieht wenigstens oft

unbefangener. Ob es schärfer gesehen hat, das möge der Erfolg entscheiden.

Bedenklicher könnte ein anderes machen.

Kürzlich hat Bousset in einer Uebersicht über die synoptische Frage (Theol. Rundschau 1897 S. 10) die Ueberzeugung ausgesprochen, dass die synoptische Forschung bereits zu einem solchen Abschluss gebracht sei, dass sie keinen weiteren Ertrag verspreche. „Man beginnt", sagt er, „sich über gewisse Grundlinien der synoptischen Kritik mehr und mehr zu einigen. Die Zwei-Quellentheorie d. h. die Annahme, dass unsere synoptische Litteratur im wesentlichen auf zwei Quellen ruhe, einer Geschichtserzählung (= Marcus) und einer Herrenwortsammlung (ohne Geschichtserzählung), hat auf der einen Seite die Tradition für sich und löst andererseits das synoptische Problem in einer so bestechend einfachen und evidenten Weise, dass sie ein für allemal gesichert erscheint". Ja Bousset meint, dass „man nach und nach zur Erkenntnis" komme, „dass über diese Grundlinien hinaus wenig Sicheres mehr sich ausmachen lassen werde".

Gegen dieses von autoritativer Seite ausgesprochene Schlussurteil ist scheinbar nicht leicht Einspruch zu erheben. Die 'ars nesciendi' hat immer für Klugheit gegolten. Dennoch aber sei hier der Versuch gemacht, einiges zu Gunsten einer teilweisen Wiederaufnahme der Untersuchung vorzubringen.

Das wissenschaftliche 'ignoramus et ignorabimus' ist da am Platze, wo das Material zu einer definitiven Klärung des Sachverhalts nicht ausreicht. Das ist der Fall bei den Partien des Matthaeus und Lucas, welche zwar der Logiaquelle entnommen sind, welche aber durch ihre mangelnde Uebereinstimmung oder gar durch grössere Abweichungen zeigen, dass die Annahme einer völlig gleichen vom 1. und 3. Evangelisten benutzten Logiaquelle nicht zulässig ist, und dass somit an allen Stellen, wo grössere Abweichungen zwischen beiden bestehen, eine genaue Rekonstruktion der Logiaquelle unmöglich ist. Doch s. S. 4.

Anders liegt die Sache dagegen bei den eigentlichen synoptischen Abschnitten d. h. bei den im Matthaeus und Lucas dem Marcusbericht entsprechenden Perikopen.

Nachdem hier die Hypothese von einem Urmarcus mehr und mehr zusammengeschrumpft[1]) und so eliminiert ist, nachdem ferner Simons' Annahme, dass die Abweichungen des Lucas von Marcus in diesen Perikopen sich durch eine Benutzung des kanonischen Matthaeus erklären lassen, immer grössere Anerkennung gefunden hat, ist es geradezu geboten, auf diesem Gebiete auch die letzten Schwierigkeiten hinwegzuräumen. Denn alle Faktoren, welche zu einer Entscheidung hierüber notwendig sind, liegen — wie gezeigt werden soll — vor.

Bevor nun an die Lösung selbst herangetreten wird, ist es erforderlich, auch im einzelnen genau festzustellen, was nachweislich aus der Logiaquelle stammt, was ihr nur hypothetisch zugewiesen werden kann.

Da die Logia selbst nicht vorliegen, so sind mit Sicherheit zunächst nur diejenigen Redestücke des Matthaeus und des Lucas auf sie zurückzuführen, welche, vom Marcusbericht abweichend, durch ihren Wortanklang auf die gleiche Quelle (ΛA) hinweisen. So

Mt 5—7.
10, 5—11, 30.
18, 10—35[2]).
23 (24, 37—44),

und die entsprechenden Abschnitte des Lucas:

Lc 6, 20—6, 49 (7, 18—35).
10, 1—24.
11, 1—13; 33—52.
12, 1—12 (13—21); 22—48; 51—53; 57—59.
13, 20—27 (28—33); 34—35.
14, 34—36.
15, 1—10.

1) Anerkanntermassen sind Mc 1, 2a (= Mt 11, 10 = Lc 7, 27), sowie Mc. 16, 9—20 spätere Einschiebsel (vgl. dazu Mt 28, 9—20; Lc. 24, 13 f. Acta 2, 4—11; 38; 14, 3; 16, 18; 28, 3—9 und S. 30 Anm. 1).

2) Eine eigentümliche Bewandnis hat es mit den Gleichnissen Mt 13, 24—30 und 36—50. Mt 13, 1—52 folgt im übrigen genau der Reihenfolge der Gleichnisse von Mc 4, 1—34. Wahrscheinlich hat Mt die Abänderungen in denselben, auch wenn sie nicht aus Lucas belegt werden können, aus Logia ergänzt.

16, 17—18.

17, 3—4; 7—10; 26—37.

Dabei ist als sehr wahrscheinlich zu betrachten (s. Simons „Hat der 3. Evangelist den kanon. Matthaeus benutzt"? S. 106), dass Lucas an einigen dieser Logiastellen (so 10, 13—15; 11, 14—23; 11, 29—32; 12, 10—12; 13, 24—30; 16, 16—18; 17, 1—2) auch die Redestücke des Matthaeus und ihre eigentümliche Verbindung im 1. Evangelium gekannt hat. Darüber S. 27 mehr.

Dagegen musste auf diesem Gebiete der Forschung unentschieden bleiben, ob alle jene in der grossen Einschaltung Lc 9, 50—18, 14 enthaltenen Abschnitte[1]), sowie einige verwandte Perikopen bei Lc 19 (19, 1—10 Zacchäus, 19, 11—27 die anvertrauten Pfunde) der Logiaquelle entnommen seien.

Schwierigkeit bereitete namentlich eine Zeit lang die Thatsache, dass die grossartigsten und eigenartigsten Gleichnisse des Lucas[2]) dem 1. Evangelisten völlig fremd geblieben zu sein schienen, und dass diese untereinander unleugbar eine solche Verwandtschaft zeigten, dass sie direkt auf eine besondere Quellenschrift hinwiesen.

Gerade aber nach dieser Richtung hin können die Bedenken jetzt mehr und mehr als beseitigt gelten, nachdem es sich (namentlich auch durch Feine's wohlgelungenen Nachweis[3])) herausgestellt hat, dass die Redestücke und Gleichnisse vielfach eine besondere Ueberarbeitung erfahren haben, „ehe sie in die Hand des Lucas kamen". Die Anschauung dieses Bearbeiters war, „dass die Armen des Reichs teilhaftig werden, dass aber die Reichen davon ausgeschlossen werden sollten". Dieses „Evangelium der Armen und Bedrückten" zeigt sich nun aber nicht nur in der lucanischen Bearbeitung der Bergpredigt, sondern auch die dem 3. Evangelisten eigentümlichen Gleichnisse zu Gunsten der Zöllner und Samariter weisen auf die gleiche Gesinnung hin.

---

1) Abgesehen von kleinen Reminiscenzen aus Marcus.

2) Die Samariterstücke, die Parabeln vom verlorenen Sohn, vom Lazarus. Auch die Erzählung von Zacchaeus wird mit Grund bei Matthaeus vermisst, wenn anders sie bei Lc 19, 11 richtig in nahe Beziehung zum Gleichnis 19, 12 f. (vgl. Mt 25, 14 f.) gebracht worden ist.

3) Paul Feine, „Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lucas im Evangelium und Apostelgeschichte" (Gotha 1891), namentlich S. 142 ff.

Dagegen ist es ein Abweg, diese erweiterte Logiaquelle mit den kommunistischen Abschnitten der Apostelgeschichte zusammenzustellen[1]) und beide auf die gleiche erzählende Berichterstattung zurückzuführen.

Hier war der Wunsch der Vater des Gedankens, dass der 3. Evangelist noch eine besondere „erzählende Quelle", etwa gar die Urschrift, auf welcher auch Marcus beruhte, benutzt haben sollte. Das ist um so mehr ein Irrtum, als Lucas in 6, 20—7, 1 und 9, 51—18, 14 einen so geringen Erzählungsstoff[2]) bietet, dass es bare Willkür wäre, auch diesen einer besonderen evangelischen Erzählungsquelle zuzuweisen.

Es ist klar, wie der Nachweis, dass eine überarbeitete und erweiterte Logiasammlung (ΛB) dem 3. Evangelisten vorgelegen habe, auch im Stande ist, eine Erklärung dafür darzubieten, dass manche Gleichnisse, welche im 1. Evangelium den Logia entstammen, von denen des 3. Evangeliums abweichen.

Im übrigen aber ist bei dem Fehlen des Logiabuches bezw. der beiden formell verschiedenen Sammlungen der Herrenworte, welche bestanden haben müssten, nicht bei allen Einzelheiten zu einer wissenschaftlichen Sicherheit zu gelangen. Es empfiehlt sich daher, nach dieser Richtung hin Bousset's Rat zu befolgen, und die synoptische Forschung, soweit eben die Logiaquelle in Betracht kommt, vorläufig abzuschliessen.

Jedenfalls kann festgehalten werden, dass die Annahme, dass alle genannten Abschnitte in letzter Instanz auf dieselbe griechisch geschriebene Logiaquelle zurückgehen, die aber dem Lucas in grösserer Vollständigkeit und in einer späteren Ueberarbeitung vorgelegen haben

1) Die Verwandtschaft zwischen dem 3. Evangelium und Acta ist bei der Jugendgeschichte und den Auferstehungsberichten, sowie bei einigen Zügen der Leidensgeschichte vorhanden. Aber zwischen den Logiaabschnitten und Acta besteht sie nicht. Das „Evangelium der Armen und Samariter" zeigt keine kommunistische Tendenz (wie Acta 2, 44 f. 4, 32; 35 f.). Stilistische Verwandtschaft findet sich natürlich bei den beiden Werken desselben Verfassers, doch in den Logia weit seltener als bei jenen. Vgl. unten S. 38—41.

2) 9, 51—52; 10, 38—42; 13, 17—17; 14, 1—6; 17, 11—19; mit Ausnahme des letzten dienen diese kurzen Erzählungsstücke nur zur Motivierung und Einführung der darauf folgenden Logia.

müsste, eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat, und daher als Voraussetzung für alle weiteren Untersuchungen zu Grunde gelegt werden darf.

Eine ganz voraussetzungslose Forschung existiert nicht. Die Versuche, das synoptische Problem im engeren Sinne des Wortes auf Grundlage dieser Voraussetzung zu lösen, verlieren durch sie keineswegs ihren Wert. Die Resultate derselben sind zwar abhängig von der Sicherheit dieser Prämisse, sie sind aber auch um so unbestreitbarer, je weniger diese irgendwie begründeten Bedenken unterliegt.

Was aber hat man unter dem Problem der synoptischen Forschung im engeren Sinne zu verstehen?

Da, wie feststeht, die 3 ersten Evangelisten bei ihrer grossen Verwandtschaft im Erzählungsstoff einerseits nicht unabhängig von einander geschrieben haben können, andererseits aber zahlreiche charakteristische Unterschiede und Zusätze in einem jeden derselben enthalten sind, so kommt es bei der Erklärung dieses eigentümlichen Quellenverhältnisses darauf an nachzuweisen, inwieweit hierfür der eine Evangelist einem andern oder den beiden andern gefolgt ist und welche Quellen ein jeder daneben benutzt hat.

Bei dem jetzigen Stande der Forschung wird bekanntlich Marcus allseitig als die Grundlage der beiden andern Synoptiker angesehen, und daneben ist vielfach die Anschauung vertreten, dass der kanonische Matthaeus für den Erzählungsstoff keine weiteren schriftlichen Quellen gekannt habe, ja dass abgesehen von der Jugendgeschichte — auch das 3. Evangelium für die Erzählung keine anderen schriftlichen Quellen gekannt habe, als die beiden ersten Evangelien.

Diese sog. Benutzungshypothese hat in der Hauptsache das Richtige getroffen. Aber sie leidet an zwei Mängeln. Sie lässt die Gegensätze und Widersprüche, welche sich innerhalb des Erzählungsstoffes des ersten Evangeliums finden, unerklärt, und sie berücksichtigt nicht, dass gerade die dem 1. Evangelium eigentümlichen sachlichen Abweichungen vom 3. Evangelisten unbeachtet geblieben sind. Konnte schon bei dem ersten Bedenken gegen die Benutzungshypothese

die Möglichkeit hervorgehoben werden, dass der 3. Evangelist statt des kanonischen Matthaeus eine Quelle des Mt oder eine frühere Bearbeitung zu Rate gezogen habe, so musste der Erweis der Existenz einer solchen, in Verbindung mit der soeben erwähnten Thatsache, dass gerade die charakteristischen Zusätze des kanonischen Matthaeus bei Lucas unbeachtet geblieben sind, mit Notwendigkeit auf diesen Ausweg hinführen.

II.

Die folgende Untersuchung beschäftigt sich zunächst nur mit den synoptischen Abschnitten[1]) des 1. Evangeliums, d. h. mit

Mt 3—4	Mt 19—22
8, 1—10, 4	24 (25)
12, 1—18, 9	26—28.

Sie hat vor allem die Frage zu beantworten, welches Verhältnis zwischen diesen Abschnitten des Matthaeus und dem Marcusevangelium besteht, das völlig oder doch im wesentlichen die Grundlage der Berichte dieser Kapitel gewesen sein muss — wenn anders die bis jetzt gewonnenen Resultate der synoptischen Forschung das Rechte getroffen haben.

Allerdings soll damit nicht behauptet werden, dass nun jedes Wort in dem jetzt überlieferten Marcustexte die ursprünglichste Fassung der evangelischen Erzählung biete. Vielleicht (vgl. S. 3 A. 1) stammen nicht nur die späten Zusätze Mc 1, 2 und 16, 9—20 aus den andern synoptischen Evangelien; auch Mc 11, 25—26 ist wohl nach Matthaeus eingelegt und sicherlich bietet der vielfach verderbte Text keineswegs überall die ursprüngliche Form der Berichterstattung. Nach προφήτευσον 14, 65 stand wahrscheinlich (wie bei Mt 26, 68 und Lc 22, 64) eine Angabe wie τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; und möglich ist es immerhin, dass die Vorgänge bei Jesu Tod, welche Mt 27, 51b—53 allzu phantastisch ausmalt, in dem ursprünglichen Berichte des Marcus (15, 33—38), wo jetzt 15, 39 etwas unvermittelt dasteht, reicher ausgestaltet gewesen sind.

---

1) Dass kleinere Partien auch hiervon noch den Logia entstammen, wird die folgende Untersuchung zeigen. S. auch S. 3 Anm. 2.

Aber im übrigen hat sich jetzt das Urteil der Urteilsfähigen soweit geklärt[1]), dass es gestattet ist, das 2. Evangelium (bis 16, 8) als die Grundschrift anzusehen, auf welcher die synoptischen Partien des 1. und 3. Evangeliums der Hauptsache nach beruhen[2]). „Bis auf etwa 30 im Zusammenhang des Ganzen verlorene Verse ist der gesamte Stoff des Marcusevangeliums in den beiden anderen Werken wiederzufinden". „Nimmt man aber die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen bei Marcus und stellt die bei Matthaeus zur einen, die bei Lucas zur anderen Seite, so kann man Schritt für Schritt nachweisen, dass jeder der beiden anderen eben diese Reihenfolge als die ursprüngliche voraussetzt". „Wie von selbst setzen sich namentlich die Abschnitte bei Matthaeus, wenn man sie aus der nachträglich aufgeprägten Sachordnung löst, alsbald wieder in eine geschichtliche Ordnung um, die sich mit derjenigen bei Marcus deckt". „Auf diesem Punkte liegt recht eigentlich die Stärke der Marcushypothese: hier ist sie niemals erschüttert, geschweige denn widerlegt worden" (Holtzmann, Einleitung[2] 359). Das Marcusevangelium allein bietet eine anschaulich geographische Beschreibung von Jesu Umzügen, dieses allein eine klare Orientierung über die Vorgänge der Leidenstage[3]), nur aus ihm geht eine allmähliche Weiterentwickelung in dem Lebens- und Leidensgange Jesu[4]) hervor.

Auf Grund dieser Voraussetzung soll hier also unter-

---

1) Vgl. z. B. Brückner, „die 4 Evangelien nach dem Stande der Evangelienkritik". 1887. S. 48 f.

2) Es hat sich hierin seit etwa zwei Jahrzehnten eine erfreuliche Klärung der Meinungen vollzogen. In den 60er Jahren konnte noch Zeller (Vorträge und Abhandlungen 1, 506) die Behauptung aufstellen: „die Abhängigkeit des Marcus von Matthaeus und Lucas wird trotz allem Scharfsinn, der neuerdings zur Begründung der entgegengesetzten Annahme aufgeboten worden ist, doch immer wieder das letzte Ergebnis der Kritik bleiben". Dagegen hat sich jetzt die relative Originalität des 2. Evangeliums einer allgemeinen Anerkennung zu erfreuen, wie sie denn auch die Grundlage der bekannten Synopsen von Schulze und Huck bildet.

3) Schulze, Evangelientafel S. II—IV.

4) Eb.

sucht werden, ob der 1. Evangelist in den synoptischen Abschnitten neben dem Marcusevangelium noch weitere Quellen benutzt hat und welcher Art dieselben waren.

Bei der zu diesem Behuf angestellten Vergleichung der beiden ersten Evangelien können natürlich kleinere Abweichungen übergangen werden, welche sich der Verfasser dort erlaubt hat, wo er kürzen, freier ausgestalten oder zur Verdeutlichung erweitern wollte. Und ebenso sind kleinere Korrekturen des Marcusberichtes — wirkliche oder vermeintliche Verbesserungen — hier unerwähnt geblieben. Der 1. Evangelist lebte jedenfalls den von ihm dargestellten Verhältnissen so nahe, dass er in der Lage zu sein glauben konnte, einiges besser zu wissen, als seine Vorlage.

Es ist also an dieser Stelle nicht berücksichtigt worden, wenn der 1. Evangelist 4, 2 aus dem 40tägigen Aufenthalt Christi in der Wüste (Mc 1, 13) ein 40tägiges Fasten herausgelesen hat; ebensowenig dass er bei Petri Verleugnung nur einen Hahnenruf erwähnt oder den Zusatz Mc 14, 60 καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ interpretierend sagt: καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ (Mt 26, 73). Wie hier, liegt es ganz im Bereich der schriftstellerischen Selbständigkeit des Evangelisten, wenn er 24, 15 beim βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Mc 13, 14) erklärend τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου hinzusetzt. Der 1. Evangelist war eben kein Abschreiber, er hat — wie das bei der Verteilung der Logia anerkannt ist — auch bei der Ordnung der Marcusperikopen mit schriftstellerischer Freiheit gearbeitet.

Nur dogmatische Voreingenommenheit kann in derartigen Abänderungen des Marcustextes originale Quellenangaben vermuten, und sie sind daher hier, wo es sich allein darum handelt zu prüfen, ob der 1. Evangelist noch weitere schriftliche Quellen ausser dem 2. Evangelisten und der Logiaschrift benutzt habe, bei Seite gelassen worden.

Dagegen sollen alle sachlichen Abänderungen und Zusätze zusammengestellt und auf ihre Herkunft hin geprüft werden.

Dieselben zerfallen in vier verschiedene Klassen, von denen — wie gezeigt werden kann — je zwei wieder eine engere Verwandtschaft unter einander verraten. Diese sind:

1. Mehrere grössere Abschnitte aus Mt 21—25, welche Gleichnisse enthalten und durchaus den Logiaabschnitten verwandt sind, ja welche, — wenn auch z. T. kürzer oder in anderer Form — in den Logiaabschnitten des Lucas wiederkehren [1]).

21, 28—32 die ungleichen Söhne (anders Lc 15, 11—32).

22, 1—14 das messianische Mahl (s. Lc 14, 16—24).

24, 45—51 der treue und der untreue Knecht (s. Lc 12, 42—46).

25, 1—13 die klugen und die thörichten Jungfrauen (vgl. Lc 12, 35—36; 13, 25).

25, 14—30 das Gleichnis von den Talenten (anders Lc 19, 11—27).

25, 31—46 das Weltgericht (vgl. dazu Lc 13, 26 f. Mt 16, 27; 19, 28).

Es verdient dabei beachtet zu werden, dass ja auch 23 und 24, 37 f. aus Logia stammen.

2. Ihnen verwandt sind zahlreiche kleinere Logia, welche namentlich in der 2. Hälfte von Matthaeus zerstreut vorkommen:

15, 13—14 (vgl. Lc 6, 39),

15, 24 (vgl. Mt 10, 6).

16, 2—3 (vgl. Lc 12, 54—56), doch kritisch verdächtig.

16, 27^b (vgl. Mt 25, 31 f.

17, 20 (vgl. Lc 17, 6).

18, 7 (vgl. Lc 17, 1).

19, 19^b [2]).

19, 28 (vgl. Lc 22, 28—30).

24, 37—44 (vgl. Lc 17, 26—37; 12, 37—40).

28, 18—20 die Abschiedsworte Jesu ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (vgl. dazu Mt 11, 27 Lc 10, 22).

Aus dem ersten Abschnitte gehören hierher:

3, 2 μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, was Mt 4, 17 = Mc 1, 15 Jesu in den Mund legt.

---

1) Zu diesen gehört sachlich auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 1—16, welches von Lucas wohl nur deshalb übergangen zu sein scheint, weil der synoptische Bericht Mc 12, 1—12 = Mt 21, 33—46 = Lc 20, 9—19 eine verwandte Parabel bot.

2) 19, 19^b ist wohl aus 22, 37—39 herübergenommen.

3, 7—10 die Strafpredigt des Täufers, welche aus dem Logiaabschnitt Mt 23 stammt:

3, 7 = 23, 33.

3, 8 = 23, 23—27.

3, 9 s. den Gedankengang von 23, 2 ff.

3, 10 = 7, 19 (vgl. 12, 33 und Lc 6, 43).

3, 12 verwandt mit Mt 13, 38—42.

8, 11—12 = Lc 13, 28—29.

9, 37—38 = Lc 10, 2.

12, 11 = Lc 13, 15; 14, 5.

12, 30 = Lc 11, 23; 13, 21.

12, 33—45 = Lc 6, 45; 11, 24—26; 29—32; Mt 7, 17.

13, 12 = Mt 25, 29; Lc 19, 26.

3. Zahlreiche Stellen, welche fast identisch mit den Worten ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν beginnen, sogen. Reflexionscitate. Sie enthalten Verweise auf das A. T. und mehrfach Korrekturen der synoptischen Ueberlieferung auf Grund dieser Citate. Es sind

1, 21—23	13, 14—15
2, 5 f.; 15; 17; 23	13, 35
3, 14—15	21, 4—5
4, 14—16	21, 14—16 [1])
8, 17	(26, 56)
12, 17—21	27, 9—10.

4. Dazu kommen dann grössere sachliche Zusätze, welche sich — abgesehen von der Jugendgeschichte (1—2) — meist in der 2. Hälfte des 1. Evangeliums finden. So namentlich:

14, 28—31. 33 Petri Meerwandeln.

16, 17—19 Petrus selig gepriesen;

17, 24—27 Petrus und das Didrachmon;

19, 10—12 Ueber die Ehelosigkeit (vgl. 1 Cor 7, 8 ff.) [2]);

---

1) Das Citat 21, 16 wird allerdings anders eingeführt als die Mehrzahl der übrigen Citate (οὐδέποτε ἀνέγνωτε ὅτι); doch sind hier auch die Heilungen 21, 14 verdächtig (s. Holtzmann, Einleitung 380). — Bei Seite gelassen ist hier 26, 53—54, wo der Hinweis aufs A. T. synoptisches Gut ist (s. Mc 14, 50). 26, 53—54 dürfte eher unter die 2. Klasse der Zusätze gehören. Ueber Mt 12, 7 = 9, 13 s. unten S. 17 A. 2.

2) Die zweite Blindenheilung 20, 29—34 ist nach Mc 10, 46 f. ein-

*) 21, 2b—5 Das Füllen der lastbaren Eselin (doch s. oben S. 11 unter 3);
*) 26, 15 Die 30 Silberlinge des Judas;
*) 27, 3—10 Judas' Tod;
27, 19 Traum der Gemahlin des Pilatus;
27, 24—25 Pilatus wäscht seine Hände in Unschuld;
27, 52—53 Wunder bei Jesu Tod;
27, 62—66 (s. 28, 2—4) Wächter von Pilatus erbeten;
28, 12—15 Bestechung der Wächter;
28, 9—11; 16—20 Auferstehungsberichte. Taufformel.

In der ersten Hälfte sind dieselben in viel geringerer Zahl vertreten; sie beschränken sich auf:

4, 1—11 Versuchungsgeschichte.
8, 5—11 Hauptmann von Kapernaum [1]).

Von diesen sachlichen Zusätzen, welche Matthaeus vor Marcus voraus hat, sind zunächst die zwei letzten gesondert für sich auf ihre Herkunft zu betrachten: Mt. 8, 5—11 und Mt. 4, 1—11. Beide zeigen mannigfache Verwandtschaft mit den unter 1 aus den Logia hergeleiteten Abschnitten. — Die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum scheint allerdings in ihren verschiedenen geschichtlichen Einleitungen bei Matthaeus (8, 5—7) und Lucas (7, 1—6) nicht recht gut in eine Sammlung von Herrenworten zu passen. Doch s. dagegen Jülicher „Einleitung" 222, und man beachte ausserdem, wie es notwendig war, zum Verständnis der ganzen Geschichte bez. zur Linderung ihres für die ältesten Christen höchst auffälligen Inhalts, dass hier die vortrefflichen Seiten des heidnischen Hauptmanns eingehender erörtert wurden. Sehr zu Gunsten dieser Herkunft spricht, dass Mt 8, 11—12 (= Lc 13, 28—29) zweifellos aus der Logiensammlung stammt. Bei Mt 4, 1—11 ist aber festzuhalten, dass, sofern die Existenz des Satans geleugnet wird, auch die Versuchungsge-

---

gesetzt; eine Doublette davon, 9, 27—30, ist lediglich eine weitere Ausführung zu Mt 11, 5, kein originaler Zusatz.

*) Die so bezeichneten Zusätze gehören z. T. auch unter die Reflexionscitate.

1) Mt 3, 14—15 (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην) gehört ja zu den unter 3 erwähnten Zusätzen. Vgl. S. 11.

schichte den Charakter einer Parabel erhält und als solche ursprünglich nicht einer Schrift über die „Herrenthaten", sondern einer Sammlung von „Herrenworten" angehört haben muss. Die berühmten Antithesen 4, 3—4; 6—7; 9—10 erinnern so recht an diejenigen der Bergpredigt (5, 27—48).

Somit enthält die erste Hälfte des Matthäusevangeliums, ausser der Jugendgeschichte, keine sachlichen Zusätze. Die zweite Hälfte aber bietet vorzugsweise Ergänzungen zur Geschichte des Petrus und Anekdoten über Pilatus.

Was ist nun über die Herkunft dieser unter 4 zusammengestellten Bestandteile des kanonischen Matthaeusevangeliums festzustellen? Können auch sie den Logia entstammen? Oder können sie auch nur von dem Schriftsteller herrühren, der die Marcusabschnitte mit den Herrensprüchen zu jenem kunstvollen Gesamtgemälde der äusseren und geistigen Wirksamkeit Jesu zusammengestellt hat?

Vor allem muss hier beachtet werden, dass die unter 3 und unter 4 erwähnten Zusätze eine grosse Verwandtschaft unter sich, die gleiche geistige Urheberschaft verraten.

An nicht wenigen Stellen sind nämlich gerade die dem Matthaeus eigentümlichen sachlichen Zusätze (4) durch Reflexionscitate (ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν) verstärkt.

Das ist zunächst eingehend zu zeigen. Es ist bekannt, dass die beiden ersten Kapitel des Matthaeus, welche bei Marcus fehlen, inhaltlich allein auf Angaben des alten Testaments aufgebaut sind. Die quasigeschichtlichen Einzelheiten der Geburt Jesu werden daselbst hergeleitet aus den Weissagungen der alten Propheten. Die Genealogie ist ein Excerpt aus Genesis, Könige und Chronica. Die jungfräuliche Geburt 1, 18—25 ist, wie 1, 22 bezeugt, nur die Erfüllung von Jesaias 7, 14: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ... Selbst der Name Jesus wird darnach als identisch mit Emmanuel hingestellt. Der Stern, der aufgeht 2, 2, beruht auf 4 Mose 24, 17 und Jes 60, 1—6. Während aber hier nicht die Belegstellen danebengestellt sind, wird bei der Flucht nach Aegyptenland (2, 15) hinzugefügt: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν

μου. Zum Kindermord 2, 17 und 18 heisst es: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου, und zur Herkunft aus Nazareth 2, 23 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται (Stelle im A. T. unbekannt). Gleiches ist von späteren Zusätzen des Matthaeus zu sagen. So wird die eigentümliche Bemerkung, welche bestimmt ist, die Bedeutung der Taufe Jesu zu verwischen, mit den Worten motiviert „οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην". Die bemerkenswerte Abweichung, dass Jesus nicht mit Mc 1, 21 (vgl. Mt 4, 23), sondern schon früher nach Kapernaum kommt (4, 12), wird Mt. 4, 14—15 durch einen Hinweis auf Jesaias begründet. Die Verdoppelung der Esel [1]) Mt 21, 2 und 21, 5—7 wird so erklärt: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου κ. τ. λ. Der Zusatz bei Mt 26, 15, dass des Judas Lohn 30 Silberlinge betragen habe, wird 27, 9 als Erfüllung von Jeremias 32, 7 f. hingestellt. Mt 26, 52—56 werden die Ergänzungen zweimal durch den Hinweis auf die Erfüllung der Schrift begleitet, nur das eine Mal geschah dieses schon bei Marcus. Auch die Pilatusanekdoten 27, 19—25 beruhen auf alttestamentlichen Reminiscenzen; vgl. Holtzmann, Handkommentar S. 290.

Es ist also sicher, dass die meisten sachlichen Ergänzungen (4) wie die Hinweise auf „die Erfüllung der Schrift" (3) von demselben Autor herrühren.

Ist aber dieser identisch mit demjenigen, welcher zuerst die Marcusberichte mit Logiaabschnitten kombinierte, bezw. die unter 1 und 2 erwähnten Ergänzungen einschob?

Diese bisher kaum aufgeworfene Frage, die vielmehr stets stillschweigend bejaht worden ist, muss umgekehrt entschieden verneint werden. Ein Protomatthaeus, welcher die Logiaabschnitte mit Marcusberichten kombinierte, und der kanonische Matthaeus sind zwei verschiedene Personen.

Beachtenswert ist zunächst, dass mehrere der unter 3 und 4 aufgezählten Zusätze in einem offenbaren Gegensatze zu den Berichten stehen, welche von dem Bearbeiter der

1) Ein Uebersetzungsfehler des 1. Evangelisten; s. Massebieau, Examen des citations de l'ancien testament dans l'évangile selon Saint Matthieu (Paris 1885) S. 29.

Logia herrühren (d. h. zu den Marcusperikopen wie zu den Logiaabschnitten). Dieser hatte, ähnlich wie Marcus, die besondere Bedeutung der Jordantaufe erzählt, er hatte zum πνεῦμα des Marcus ausdrücklich θεοῦ hinzugefügt. Trotzdem suchen die Zusätze Mt 3, 14—15 die Bedeutung dieses Akts abzuschwächen; allerdings hatte ja die vorgeschobene Geburtsgeschichte die göttliche Herkunft Jesu bereits in ganz anderer Weise dargethan! 3, 15 lässt Johannes Jesum nur zu, da οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Aehnlich steht es um die Zusätze aus Jesaias bei Mt 13, 14 f. Schon das Logion 13, 12 [1]) passt weniger gut zu dem Grundgedanken von Mc 4, 11 f. Dagegen steht das Citat aus Jesaias sowohl mit Marcus, wie mit Mt 13, 12 in völligem Widerspruch. Der Sinn von Mt 13, 14—15 weist auf den bösen Willen der Hörer hin, nicht auf ihre mangelnde Fähigkeit, das Himmlische zu verstehen. An anderen Stellen ist wenigstens die Einfügung so wenig geschickt, dass der Leser den Eindruck erhält, als ob hier neue Flicken auf ein altes Gewand gesetzt wären. Das würde nun zwar an und für sich noch nicht gegen eine einheitliche Abfassung sprechen. Denn an Inkongruenzen ähnlicher Art ist in unsern Evangelien kein Mangel. Erwägt man jedoch, dass derjenige, welcher zuerst Marcusabschnitte durch Logiazusätze ergänzte, eine wenigstens äusserlich kunstvolle Kombination zu bieten strebte, so sprechen auch derartige Fälle entschieden gegen den gleichen Ursprung der Zusätze unter 3 und 4. Man vergleiche Mt 3, 1 nach Mt 1—2, oder 8, 17 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος· Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. Dieses Citat stände vielleicht passend bei Christi Leiden, etwa nach 26, 68 oder 27, 30, nicht aber hier, wo von Krankenheilungen die Rede ist. Bei Mt 12, 16 hatte Jesus (wie Mc 3, 12) den Jüngern verboten, von seinen Wunderthaten viel Aufhebens zu machen. Dazu passt das Citat 12, 17 f. (Jes. 42, 1 f.) wie die Faust aufs Auge. Die ungeschickte Einfügung von Mt 26, 55 neben 26, 54 (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ) und von 26, 56ᵇ (τότε οἱ μαθηταὶ

1) Es steht übrigens parallel zu Mc 4, 25 Mt 25, 29.

πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον) nach 26, 56ª wird niemand leugnen wollen. Namentlich aber ist zu beachten, dass der Zusammenhang von 27, 2 und 27, 11 in unpassender Weise durch 27, 3—10 gelockert wird [1]). Auch 27, 19—20 verrät sich die Einlage durch die Wiederholung der gleichen Frage (27, 21=17) ohne πάλιν wie Mc 15, 12. Endlich kann es keinem entgehen, dass der Zusammenhang von 28, 8 und 28, 16 f. sowohl durch 28, 9—10 wie durch die Anekdote 28, 11—15 empfindlich gestört wird. Die Bedenken, denen die Erweiterung des Berichts von Petri Bekenntnis und die Taufformel unterliegen, sprechen auch da (16, 17 f. 28, 19) für ihre spätere Hinzufügung.

Schon diese Thatsachen machen es wahrscheinlich, dass die unter 3 und 4 erwähnten Ergänzungen nicht von der Hand desjenigen stammen, welcher die Marcusperikopen mit Logia kombinierte.

Noch mehr aber spricht hiergegen der Umstand, dass ein solcher Gegensatz zwischen den Reflexionscitaten des ersten Evangeliums und den übrigen Citaten aus dem alten Testamente besteht, dass derselbe nur dadurch erklärt werden kann, dass hier zwei völlig verschiedene Bearbeiter thätig gewesen sind.

Die vortreffliche Untersuchung von E. Massebieau „Examen des citations de l'ancien testament dans l'évangile selon Saint Matthieu“ (Paris 1885) gestattet es jetzt auch weiteren Kreisen [2]), sich ein Urteil über diese merkwürdige Verschiedenheit zu bilden.

---

1) Erst durch ihn werden die sonst überflüssigen Worte ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος (nach Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι 27, 2) nötig; das wiederholte ἡγεμών ist jedoch immerhin verdächtig,

2) Auch die folgenden Ausführungen beruhen grösstenteils auf den Ergebnissen Massebieau's, welche der Verf. zwar zu beurteilen und in ihren Folgerungen auszunutzen, nicht dagegen überall zu prüfen im Stande war. Doch sei hier bemerkt, dass auch Gardiner's Untersuchungen (Journal of the society for biblical literature IX, 1 f.) vielfach diejenigen Massebieau's bestätigen. Der Bearbeiter der Herrenworte hat nach beiden diese stets nach LXX gegeben, der kanon. Matthäus kannte auch das Original. — Hier, wie an vielen andern Stellen verdanke ich manche dankenswerte Belehrung den HH. Pfarrern Huck (Wangen) und Zimmer (Pisdorf).

Zunächst ist schon bemerkenswert, dass der Logiograph d. h. derjenige, welcher die Herrenworte mit Marcusabschnitten kombinierte, hauptsächlich Citate aus den Büchern Mose bringt[1]), während in den Reflexionscitaten solche gar nicht vorhanden sind und dafür zahlreiche Stellen aus den Propheten vorkommen.

Während aber dieses noch auf allerlei Zufälligkeiten zurückgeführt werden könnte, ist eine andere Verschiedenheit entscheidend für die Trennung des Logiographen und des letzten Redaktors des ersten Evangeliums.

Die alttestamentlichen Citate in den Logia, so 4, 4; 4, 6, 7; 4, 10; 5, 21; 5, 27; 5, 31; 5, 33; 5, 38; 5, 43; 11, 10 [2]), beruhen samt und sonders auf dem Text der LXX. Genau dem Wortlaut von LXX folgen 4, 4, 6, 7, 10; freier, aber doch den Wortlaut von LXX voraussetzend, sind die Citate des 5. Kapitels. Selbst an der einzigen Stelle (11, 10), welche neben anfänglicher Uebereinstimmung mit LXX [3]) zum Schluss dem Original verwandt ist, ist doch das, was von LXX abweicht, wie die gleichlautenden Worte bei Lucas beweisen, aus einer gemeinsamen griechisch geschriebenen Quelle entnommen (vgl. Weiss, Einl. 528). Ganz erklärlich: da die Logiaschrift, welcher Matthaeus und Lucas ihre Abschnitte entlehnten, allen sonstigen Anzeichen nach griechisch geschrieben war.

Auch verdient hier Massebieau's weiterer Nachweis hervorgehoben zu werden, dass sämtliche alttestamentlichen Citate, welche der erste Evangelist aus Marcus herüberge-

---

1) Ausserdem noch das Maleachiwort Mt 11, 10 mit Bezug auf Johannes den Täufer und 4, 6, welches an Worte von Psalm 91, 11—12 anknüpft, beides alte Bestandteile der Tradition, nicht etwa erst auf der Formulierung durch den Logiographen beruhend.

2) Vielleicht könnte hierher auch 18, 15 (3 Mos 19, 17) gezogen werden. Auch Mt 9, 13 (Mt = 12, 7) ist aus LXX, also wohl ein Logion.

3) Matthaeus' Worte ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου sind = LXX ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, selbst πρὸ προσώπου σου verrät Kenntnis der Schlussworte von LXX (πρὸ προσώπου μου); aber ὃς κατασκευάσει, τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου weist auf ופנה־דרך לפני.

4) Das interpolierte Wort bei Marcus 1, 2 kann hier nicht in Betracht kommen.

nommen hat, aus einem Texte stammen, welcher den von LXX zur Voraussetzung hat.

Anders ist dies da, wo der erste Evangelist zu den Marcusperikopen oder zu den Logia jene Reflexionscitate bezw. kleinere Ergänzungen aus alttestamentlichen Schriften bietet.

Hier hat Massebieau im Einzelnen gezeigt, wie Mt 2, 15 (Hosea 11, 1), 8, 17 (Jes 53, 4), 27, 9—10 (Sach 11, 12—13 kombiniert mit Jer 32, 6—15; 18, 2, 3) und ebenso 2, 23; 12, 18—21 (Jes 42, 1—4) nur mit Kunde des Urtextes geschrieben sein können, ohne dass sie den griechischen Wortlaut beachten, die meisten übrigen wenigstens unter Berücksichtigung des hebräischen Wortlautes neben LXX[1]). So 2, 6 (Micha 5, 1), 2, 18 (Jer 38, 15), 4, 14—16 (Jes 9, 1—2), 13, 35 (Ps 78, 2), 21, 4—5 (Sach 9, 9), 26, 53—54 (frei nach Dan 7, 10).

Sollte das Zufall sein? Oder kann eine und dieselbe Persönlichkeit so konsequent bald völlige Unkenntnis, bald gute Kenntnis des Originals gezeigt haben?

An Beispielen, wie der Urheber jener Zusätze neben LXX das Original benutzt hat, seien hier besonders hervorgehoben: 1, 23; 21, 4—5; 27, 9—10.

Der Glaube an die jungfräuliche Geburt Christi beruht 1, 13 auf der verkehrten Uebersetzung der LXX von עלמה (in andern griechischen Uebersetzungen durch νεᾶνις wiedergegeben); dagegen konnte auf die Identificierung von Jesus und Emmanuel nur ein des Hebräischen kundiger Mann kommen (Réville, Études critiques sur l'Évangile selon Saint-Matthieu 25). Bei Mt 21, 5 stammt das ἅπαξ εἰρημένον ἐπιβεβηκὼς und ὑποζύγιον aus LXX, während das Uebrige eine allzu wörtliche und daher fehlerhafte Uebersetzung des Originals ist (Massebieau (eb. 29). Der Prophet dachte

---

1) Nur 21, 16 (Ps 8, 3) und 13, 14, 15 (= Jes 6, 9—10) berücksichtigen wohl vorzugsweise den Text von LXX.

2) Mt 22, 37 ist sehr mit Unrecht hierher gezogen worden von Massebieau eb. 33. Marcus 12, 30 (wie Lc 10, 27) bietet schon ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου (Mt: ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου), kann also nicht bei Matthaeus ein Zeichen für die Benutzung des Originals sein. Höchstens der Hebraismus ἐν für ἐξ ist beachtenswert, aber ohne Beweiskraft.

nur an einen Esel (על־חמור ועל־עיר בן־אתנות). Bei Mt 27, 9 ist vielleicht sogar eine völlige Vernachlässigung von LXX zu konstatieren, wogegen sich alle Elemente der sonderbaren Kombinationen des Evangelisten aus dem hebräischen Texte herleiten lassen, wie das Massebieau (eb. 37) scharfsinnig gezeigt hat.

Nicht minder beachtenswert ist das, was Massebieau über die verschiedene Einführung und Motivierung dieser alttestamentlichen Citate beibringt.

Unverkennbar sind die dem Logiographen eigentümlichen Antithesen, welche aus dem Geiste des Gesetzes die von Jesu vertretene, dem Pharisäismus widersprechende Lehre herleiten sollen. Der synoptische Bericht will daneben nur schlicht das bekräftigen und belegen, was als Wahrheit feststeht, während endlich die Reflexionscitate die besondere Absicht des späten Schriftstellers bekunden, das Geschehene als wirklich erfolgte Weissagung hinzustellen, bezw. erst die Geschichte selbst nach ihnen zu modeln. Diese ihre verschiedene Herkunft und Bestimmung deuten die Citate auch schon durch die abweichenden einleitenden Worte an: die Reflexionscitate durch das stereotype ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν, die Logiacitate durch ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (5, 21, 27 etc.), während diejenigen Citate, welche synoptisches Gemeingut sind, oft wieder anders (durch οὐκ ἀνέγνωτε oder μάθετε τί ἐστιν u. a. m.) eingeführt werden[1]).

Massebieau (eb. 79) kam der Deutung dieses Problems schon nahe, wenn er eben zwischen Quellen und Redaktor des ersten Evangeliums unterschied. Nur hätte er bedenken sollen, dass ja bei der Annahme einer einheitlichen Bearbeitung der Logiograph und der Redaktor identisch gewesen sein müssten, welche Annahme gerade durch seine Beweisführung ausgeschlossen werden sollte.

Man kann den Protomatthaeus und den kanonischen Matthaeus nur dann identificieren, wenn man glaubhaft machen würde, dass alle Logiaabschnitte des ersten Evangeliums

1) Ganz scharf ist natürlich die Grenze zwischen der 2. und 3. Klasse nicht zu ziehen. Vgl. namentlich 21, 13, wo Mc 11, 17 οὐ γέγραπται, Matthäus keine Negation bietet.

ganz mechanisch der Logiasammlung entnommen und somit allein die Zusätze unter 3 und 4 eine selbständige Zuthat des Evangelisten selbst gewesen seien.

Gewiss ist das aber bei den Logiaabschnitten des ersten Evangeliums am allerwenigsten anzunehmen.

Der Bearbeiter der Herrenworte im ersten Evangelium ist ein bestimmt ausgeprägter schriftstellerischer Charakter.

Nirgends liegt ihm zwar daran, neue historische Einzelheiten beizubringen. Aber überall sucht er den ihm vorliegenden Redestoff in einer schwungvollen und zu Herzen gehenden Weise zu bearbeiten. In der Komposition der einzelnen Redestücke zeigt er hinreichende Freiheit und Originalität.

Wie ein roter Faden zieht sich durch alle einzelnen Redestücke des ersten Evangelisten das 5, 20 ausgesprochene Motto: die äussere Werkgerechtigkeit der Pharisäer ist zu verdammen, nur wahrhafte Herzensfrömmigkeit macht hier selig und gilt dereinst beim Weltgericht. So in der Bergpredigt, so in den Weherufen gegen die Pharisäer, so in den Gleichnissen vom Weltgericht. Gewiss fand der Bearbeiter der Logia diese Gesinnung, welche die eigensten Seiten der Lehre Jesu wiederspiegelt, in den Logia vor; aber in der Ausschliesslichkeit, mit der sie hier hervorgehoben wird und in der Art und Weise, wie sie in 25, 31 f. mit einer gewissen Schroffheit gegen jede abweichende Lehre auftritt, erkennt man unschwer die eigenartige Denkweise des Bearbeiters.

Auch in der Komposition und Verteilung der Herrenworte zeigt sich im ersten Evangelium eine künstlerische Hand, eine rhetorische Fertigkeit, den überkommenen Hauptgedanken in poesievoller Weise zu variieren. Kaum braucht hier auf die sieben Seligpreisungen und das siebenfache Wehe, auf die sieben Gleichnisse vom Himmelreich und die drei Schlussgleichnisse Mt 25 hingewiesen zu werden[1]).

Die schriftstellerische Selbständigkeit dieses Bearbeiters der Herrenworte muss namentlich dem offenbar

1) Vgl. auch Holtzmann, Einleitung in das N. T. 358.

werden, welcher einzelne Abschnitte desselben mit den entsprechenden des Lucas zusammenhält.

Lucas bietet nur vier Seligpreisungen. Mt 7, 13—23 bringt das in einer wohlgelungenen Vereinigung und Erweiterung, was Lc 13, 24 26 27 6, 43—46 treuer nach den Quellen geboten hat. Mt 25, 31 f. ist eine poetisch-grossartige Ausführung des Gedankens, welcher sich bei Lc 10, 16 f. findet [1]). Die Antithese über die Feindesliebe bei Lc 6, 29 32 35 ist das Original, nach welchem Mt 5, 38—48 jene unvergleichliche Darstellung desselben Themas giebt. Lc 11, 39—52 bietet die Elemente, aus welchen der Komponist der Logiaabschnitte im ersten Evangelium sein gewaltiges 23. Kapitel geschaffen hat.

Je mehr aber die Persönlichkeit des Bearbeiters der Herrenworte im ersten Evangelium als eine eigenartige hervortritt, desto weniger ist daran zu denken, dass Gegensätze, wie sie zwischen den Logiaabschnitten und den Reflexionscitaten bestehen, einem und demselben Schriftsteller zugetraut werden dürfen. Ueberall nimmt der Bearbeiter der Herrenworte zwar Bezug auf Worte des A. T., nie aber zeigt er — weder bei wörtlicher noch bei freierer Bezugnahme — ein Interesse am Wortlaute des Urtextes. Anders ist es, wie gezeigt ward, beim letzten Redaktor: dieser verwendet teils allein, teils neben dem überlieferten Texte der LXX die hebräische Fassung. Folglich ist der Komponist der Logia, welcher doch entschieden kein anderer sein kann, als derjenige, welcher mit ihnen die Marcusperikopen im Mt verband, eine andere Persönlichkeit als der letzte Redaktor.

Daran ist aber umsomehr festzuhalten, als ja die Gesinnung des Logiabearbeiters in dem denkbar schroffsten Gegensatze zu der des Redaktors steht.

Ersterer ist, wie wir sahen, ein Vertreter des undogmatischen Christentums. Ewiges Leben wird nur denen zu teil, welche die gleiche dienende Liebe den leidenden Brüdern wie ihrem Herrn erweisen. Nur sie sind „gerecht“. Alle äusserliche Werkheiligkeit ist verwerflich, die Gesinnung entscheidet den Wert der Handlung, verleiht die Seligkeit.

---

1) Bezw. auch in den Logiaabschnitten bei Matthäus, so 10, 40—42.

Anders der Redaktor. Sein ganzes Bestreben ist es, die Autorität einiger Glaubenssätze durch den Hinweis auf die Worte des A. T. zu bekräftigen. Die jungfräuliche Geburt in Bethlehem, den Kindermord, die Einzelheiten von Jesu Leiden und Auferstehung suchte er durch dogmatische Zusätze oder Citate zu stützen; die Hervorhebung und Einschärfung sittlicher Forderungen liegt ihm völlig fern.

Der Bearbeiter der Logia ist ein schroffer Gegner des Pharisäismus. Er will zwar nicht auflösen, aber nirgends will er auch blos das Alte konservieren. Christus ist gekommen zu erfüllen: das heisst bei ihm nicht, Weissagungen erfüllen, sondern eine neue sittliche Ordnung an die Stelle der alten, minderwertigen setzen.

Der Verfasser der Reflexionscitate verfolgt dem gegenüber ein geradezu pharisäisches Bestreben, den Wortlaut des A. T. festzuhalten, und alles Geschehene nur zur Exemplifizierung der buchstäblichen Richtigkeit der alttestamentlichen Weissagungen vorzubringen.

Längst ist es erkannt, welch ein Gegensatz zwischen dem πληρῶσαι des Logiakomponisten und dem des letzten Bearbeiters besteht. Längst hat man diesen Gegensatz bei Mt 5, 17—20 aufgedeckt und durch die Annahme einer Interpolation von 5, 18—19 zu heilen gesucht [1]). In Wahrheit stammt 5, 18—19, wie alle Reflexionscitate, zweifellos vom letzten Redaktor des Evangeliums her; und es können daher die übrigen Ausführungen über das πληρῶσαι, das durch Jesu herbeigeführt ist, nicht von demselben herrühren.

Die Worte οὐκ ἦλθον καταλῦσαι (sc. τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας) ἀλλὰ πληρῶσαι bedeuten, wie die zahlreichen Antithesen der Bergpredigt Mt 5—7 bezw. 4, 1—11 zeigen: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vertiefen, es in seiner wahren Bedeutung zu zeigen". Πληροῦν kann hier überall nur das bessere Verständnis der sittlichen Forderungen bedeuten.

Andrerseits ist πληροῦν in sämtlichen Reflexionscitaten

1) Vor allem verdienen hier die klaren Auseinandersetzungen Holtzmann's (Handkommentar 1, 106; Neutestamentliche Theologie 1, 152 A. 1) Beachtung. Sie scheinen mir unwiderleglich.

und so auch der Begriff des πληρῶσαι, wie ihn 5, 18—19 versteht, von der wörtlichen Erfüllung der im A. T. gegebenen Verheissungen, von ihrer Realisierung durch die historischen Heilsthatsachen gebraucht.

Wenn es nun schon schwer glaublich ist, dass derselbe Autor diese beiden so verschiedenartigen Begriffe in dasselbe Wort hineingelegt haben sollte, so ist es doch geradezu undenkbar, dass er 5, 17 an πληροῦν im ersten, 5, 18 an πληροῦν im zweiten, 5, 20 f. wieder an πληροῦν im ersten Sinne gedacht haben sollte[1]). Wohl nur das fromme Bestreben überall eine Einheit zu suchen, hat zur Verteidigung der Behauptung geführt, dass ein und dieselbe Person einen „gesetzlichen und doch übergesetzlichen, einen jüdischen und doch überjüdischen Christus zu schildern gesucht habe“ (Keim)[2]).

Die anderweitige Herkunft der unter 3 und 4 zusammengestellten Zusätze wird dann nicht mehr bezweifelt werden dürfen, wenn der Nachweis gelingt, dass zwei der bedeutendsten — Mt 1—2 und 28, 9—15 — später eingeschoben sind; denn da die formelle Verwandtschaft der meisten dieser Zusätze feststeht, so wird das für Mt 1—2 bezw. 28, 9 f. Bewiesene auch für die übrigen Stellen Geltung erhalten dürfen.

Zu Mt 1—2 sei hier bemerkt: Zunächst darf nicht unbeachtet bleiben, dass Mt 3, 1 den synoptischen Bericht möglichst unpassend durch die Worte ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις mit der Jugendgeschichte verknüpft hat, ja dass schon dieser Uebergang wahrscheinlich macht, dass hier ein fremdartiger Abschnitt von anderer Hand vorgeschoben sei.

Weiter macht Usener, „Religionsgeschichtliche Untersuchungen“ 1, 51, treffend darauf aufmerksam, dass die Kindheitsgeschichte Jesu längere Zeit hindurch nicht eigentlich zum Gegenstand des Evangeliums gehört haben könne. Marcus setzt ein mit Johannes dem Täufer und den Vorgängen am Jordan; das von den Anhängern des Ebion be-

1) S. Holtzmann, Handkommentar zu den Synoptikern 108.

2) Man vergleiche die Musterkarte bei Holtzmann, Einl. 381 f., welche zeigt, wie wenig es gelingen wollte, eine einheitliche Tendenz festzustellen. Das von Holtzmann 379 Entwickelte hat nur von dem Urheber der Reflexionscitate Geltung.

nutzte Matthaeusevangelium begann an dem gleichen Punkte, und nicht anders ist es mit dem Johanneischen[1]).

Es sei daneben nur noch hervorgehoben, dass die beiden ersten Kapitel des Matthaeus den Eindruck der Geschichtskonstruktion machen und damit eine Eigentümlichkeit verraten, welche dem Wesen dessen, welcher Marcusperikopen und Logiaabschnitte — zwar stilistisch frei, aber den Inhalt seiner Quellen treu wiedergebend — kombinierte, durchaus widerspricht.

In anderer Weise verrät 28, 9—20 die Thätigkeit des Ueberarbeiters. Der Aufforderung 28, 7 προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε und dem Schluss von 28, 8 ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ entspricht zweifellos 28, 16 οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

Diese Beobachtung wird dadurch unterstützt, dass augenscheinlich 28, 9—10 nicht ursprünglich ist, vielmehr als eine späte Interpolation gelten darf. Dass Jesus die Worte des Engels Lügen straft und nicht in Galiläa, sondern sogleich beim Grabe den Frauen erscheint, ist sachlich überaus bedenklich und widerspricht durchaus dem, was man von einer einheitlichen Abfassung eines historischen Berichtes erwarten darf[2]).

Fehlen aber diese Verse, so kann das πορευομένων δὲ αὐτῶν 28, 11 grammatisch nur auf die nach Galiläa ziehenden Jünger bezogen werden. Das aber ist neben dem ἐπορεύθησαν 28, 16 unerträglich. Nach den während der Reise vorgefallenen Vorgängen konnte nicht noch einmal οἱ δὲ ἕνδεκα ἐπορεύθησαν gesagt sein.

Ein anderes Argument, welches für die Existenz eines älteren Protomatthaeus und seine spätere Ueberarbeitung im kanon. Mt spricht, ist dem zu entnehmen, was über die Abfassungs z e i t des ersten Evangeliums festgestellt werden kann.

Während über die späte Herkunft des dritten Evangeliums eine geraume Zeit nach der Zerstörung von Jeru-

---

1) Dagegen hätte Usener nicht von einer Quellenschrift, welche Lucas und Markion gemeinsam gewesen sei, sprechen sollen. Das Evangelium Markion's ist ein Auszug aus Lucas, s. Zahn, Einleitung II, 1 f.

2) S. auch A. Harnack, „Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius“ 1, 654 A. 1.

salem (vergl. Holtzmann, Einleitung 374) unter Verständigen kein Streit bestehen kann[1]), ja von der grossen Mehrzahl aller urteilsfähigen Forscher frühestens das letzte Jahrzehnt des 1.[2]) oder das erste Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts angenommen wird, während andrerseits Marcus, als Grundlage der Synoptiker, von den Meisten zwischen 70 bis 80 angesetzt wird[3]), bestehen hinsichtlich des Matthäus unüberbrückbare Gegensätze.

Auf der einen Seite finden sich gerade hier in den Reden Jesu zahlreiche Aussprüche, welche den Bestand Jerusalems und des jüdischen Religionswesens daselbst voraussetzen, und wenn auch ein derartiger Redestoff nicht überall den Zeitereignissen angepasst zu sein braucht, so zeigen jene doch in ihrer Gesamtheit, wie wenig der Schreiber daran gedacht hat, dass alles dieses nicht mehr vorhanden sein könne. Andererseits aber enthält gerade das erste Evangelium — und zwar, abgesehen von einigen Redewendungen, lediglich in den unter 3 und 4 erwähnten Zusätzen — so manche Hinweise auf eine spätere Zeit, ja auf ein ganz anderes Zeitalter, dass jeder Unbefangene erkennen muss, dass derartige Ausführungen nicht mehr aus der Zeit vor 70 stammen können. Petrus „der Fels", auf dem die „Kirche" errichtet werden sollte, gehört frühestens dem Ende des 1. Jahrhunderts an; die Taufformel 28, 19 steht sogar mit

---

1) Als Kuriosum sei erwähnt, dass Kreyherr, „L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Christentum" 152 den Theophilus (Apostelg. 1, 1) mit Seneca († 65) identificiert.

2) Harnack, „Chronologie" 1, 246; 651 setzt seine Abfassung vor 93.

3) Die Argumentationen Useners, „Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1, 120 beruhen auf der unrichtigen Voraussetzung, dass die Taufgeschichte dem ältesten Evangelium fremd gewesen sei. Von ihr ist aber der Bericht über den Täufer und von diesem der Begriff des Evangeliums unzertrennlich. — Mir ist kein haltbarer Grund bekannt, welcher die Abfassung sogar kurz vor 70 verböte. Namentlich Mc 13, 24 (ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν) ist mindestens ebenso ursprünglich, wie εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν (Mt 24, 29). Ja, Mt 24, 21 (= Mc 13, 19) lässt umgekehrt ungezwungen nur eine Deutung zu kurz vor Eintritt der Katastrophe. Vgl. weiter Mc 13, 29 = Mt 24, 33; Mc 13, 32 = Mt 24, 36.

Acta 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5 bezw. 1. Kor 1, 13; Röm 6, 3 im Widerspruch und kehrt so erst in der Διδαχή wieder.

Jedenfalls ist Mt 22, 7 mit Berücksichtigung der Zerstörung von Jerusalem geschrieben und kann nicht denselben geistigen Urheber haben, der 24, 21 f. geschrieben hat. Die Erzählung vom Didrachmon 17, 24—27 gehört erst in die Zeit, da der Gegensatz von Juden und Judenchristen schärfer geworden war (vgl. Volkmar „Religion Jesu Christi“ 358). Andeutungen über eine Verzögerung der Parusie Mt 24, 48; 25, 5 sprechen gleichfalls für eine spätere Abfassung.

Es ist daher zu unterscheiden zwischen jener ersten Kombination von Marcusperikopen mit Logiaabschnitten, dem Protomatthaeus und dem kanon. Matthaeus.

Ersterer schrieb bald nach Marcus, letzterer ein bis zwei Menschenalter später.

Der Protomatthaeus war ein Grieche, ohne Kunde des Hebräischen, bestrebt, die Logia kunstmässig zu gruppieren, zugleich aber volles Verständnis für die Hoheit der Herrenworte verratend. Materiell Neues bot er nicht. Der erste Evangelist dagegen war ein Judenchrist, im hebräischen Text des A. T. bewandert, durchdrungen von der Wahrheit, dass alle Heilsthatsachen schon im A. T. wörtlich vorausgesagt seien. Er stand bereits unter dem Einfluss einer sich entwickelnden katholischen Kirchenlehre und Kirchenordnung.

III.

Eine Bestätigung dieses Resultates ergiebt sich auch aus den sonstigen Ergebnissen der synoptischen Forschung. Lange Zeit hat man sich hier mit der Annahme begnügt, dass Marcus die Grundlage des synoptischen Berichts bei Matthaeus und Lucas sei, sowie dass Matthaeus und Lucas in den Herrenworten gemeinsam aus Logia geschöpft hätten. Nach den Arbeiten von Simons u. a. kann aber „die Grenzsperre zwischen erstem und drittem Evangelium“ nicht mehr aufrecht erhalten werden, und es ist wenigstens soviel einzuräumen, dass schon Lucas jene Kombination von Marcusperikopen

mit Logiaabschnitten, wie sie der erste Evangelist bietet, gekannt haben müsse.

Zwar schieben beide Evangelisten die Bergpredigt nur nahezu an gleicher Stelle ein; nachdem aber Mt 7, 21—23 und Lc 6, 46 von den Scheinheiligen geredet haben, geben beide das Gleichnis vom guten Baumeister (Mt 7, 24—27 = Lc 6, 47—49) und machen dann die gleiche Schlussbemerkung:

Mt 7, 28	Lc 7, 1
καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.	ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρνάουμ.

Bei Mt 8, 5 wie Lc 7, 2 folgt darauf die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum.

Desgleichen ward schon S. 11 hervorgehoben, dass die Einschiebung von Logia bei Mt 3, 7—10 diesem Evangelisten eigentümlich sei. Dieselben finden sich aber identisch bei Lc 3, 7—9, und wenn anders Mc 1, 12—13 Original ist, muss auch die Versuchungsgeschichte bei Lc 4, 1—13 unter Beachtung von Mt 4, 1—11 niedergeschrieben sein.

Mt 4, 13 hatte erzählt, wie Jesus über Nazareth ziehend, dieses bald verlassen habe (καταλιπὼν τὴν Ναζαρά); nach Mc 1, 14 f. zieht er einfach nach Galiläa an den See. Jene Version des Matthaeus hat Lc veranlasst das Aergernis in Nazareth früher einzuschieben 4, 16.

Der Abschluss des Mt (28, 16—20) hat bekanntlich keine Parallele im Marcus[1]) und weist auch inhaltlich (vgl. Mt 11, 27; 18, 20) auf die Logiaquelle hin. Gleichwohl ist 28, 19 (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη) auch Lucas bekannt (vgl. 24, 47 κηρυχθῆναι . . . εἰς πάντα τὰ ἔθνη).

An manchen Stellen hat ferner Lucas die charakteristischen Zusätze des Matthaeus zu den Logia herübergenommen.

1) Der von Rohrbach „Der Schluss des Marcusevangeliums“ (Berlin 1894) postulierte Schluss des Marcus, wobei auch Elemente von Joh. 21 eine Rolle spielen, bringt das 2. Evangelium mit sagenhaften Elementen in Beziehung, die ihm sicherlich fremd waren.

Man vgl. Simons a. a. O. S. 68, 106. z. B. Mt 12, 27—28 = Lc 11, 19—20; Mt 12, 29 schliesst an v. 26 an.

Aus dieser Thatsache, dass Lucas die Verbindung von Marcusperikopen und Logiaabschnitten, wie sie das erste Evangelium bietet, gekannt hat, ist nun aber zu vorschnell (namentlich von Simons) der weitere Schluss gezogen worden, dass Lucas den kanonischen Matthaeus benutzt habe.

Dieser Schluss ist falsch. Mit Recht ist dagegen bemerkt worden, dass dem der Umstand im Wege stehe, dass Lucas alle Hinweise des Matthaeus auf das A. T. bei Seite gelassen habe.

Zwar ist man leichten Herzens hierüber hinweggegangen und hat nicht beachtet, dass doch mehrere jener Zusätze auch sachlich wichtige Angaben enthielten, und dass auch von diesen keine einzige im dritten Evangelium berücksichtigt worden ist. Um so weniger hätten daher diejenigen, welche wie Simons die Abhängigkeit des Lucas von Matthaeus bis auf die kleinsten Nebendinge annehmen, derartige Verschiedenheiten leichthin abthun sollen. „Das Fehlen der pragmatischen Nachweisungen aus dem A. T. soll sich zwar (nach Simons a. a. O. 12) zur Genüge aus des Verfassers und seiner Leser heidenchristlichen Standpunkt erklären lassen.“ Aber das sind Ausreden, welche keinen überzeugen können, der den Text des dritten Evangelisten kennt. Nicht nur bietet Lucas allein zahlreiche Hinweise auf Stellen des Alten Testaments [1]), sondern er hat gerade bei mehreren der ihm eigentümlichen Abweichungen ausdrücklich auf das Zeugnis des A. T. hingewiesen. Er allein hat 4, 16—30 die Predigt der Erfüllung; 4, 21 heisst es: ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν. Man beachte ferner den Hinweis auf 2 Mos 3, 6 bei Lc 20, 37. Hier giebt Lucas wie der synoptische Bericht die Worte Mose's wieder. Namentlich gegen Schluss des Evangeliums häufen sich diese Hinweise, 24, 44: ὅτι δεῖ πληρω-

1) Erwähnt sei u. a. 1, 77—79; 3, 5—6; 2, 23: καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου· ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται. 2, 24.

θῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ; 24, 46 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστόν κ. τ. λ.

Bei der Katastrophe des Judas wird zweimal auf die dadurch erfolgte Erfüllung der Schrift hingewiesen Acta 1, 16, 20. Vgl. ferner die dem Lucas eigentümlichen Hinweise auf A. T. 22, 37: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει = Jes 53, 12 und 23, 46 = Ps 31, 6.

Wenn Lucas trotzdem an keiner einzigen Stelle die Hinweise auf das A. T., welche sich im kanon. Matthaeus finden, berührt hat, er, der oft in den geringfügigsten Wendungen den Text des Matthaeus adoptiert, so ist es mehr als unwahrscheinlich, dass er die Reflexionscitate des Evangelisten Matthaeus in seinem Exemplar, das eine Komposition von Marcusperikopen und Logia enthielt, gefunden habe. Weiter wird es keiner Kasuistik gelingen zu erklären, wie es kommt, dass Lucas bei Kenntnis der Geburtsgeschichte des Matthaeus (1—2) eine in jeder Beziehung abweichende Darstellung, eine völlig andere Genealogie geboten hat, und als wenn er nie etwas von Herodes noch den Magiern gehört hätte, berichtet (2, 39): καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ [1]).

Ferner hat Lucas selbst da, wo er sonst vorzugsweise dem Matthaeus folgt, den Bericht des Marcus beibehalten, ohne die selbst den Matthaeustext charakterisierenden Zusätze. Lc, welcher bei Petri Verleugnung (22, 55) die Version des Mt (26, 69 f.) brachte, hat doch weder die Angaben von Judas' Ende (Mt 22, 3 f.), oder das Füllen der lastbaren Eselin, noch irgend eine Spur von den Wächtern, noch auch die besonderen Anekdoten über Pilatus und seine Gemahlin.

---

1) Man könnte andererseits auch die abweichende Darstellung des Matthaeus für befremdlich erklären. Doch ist sie dieses in einem weit geringeren Grade. Der kanonische Matthaeus hat ja sonst nirgends das 3. Evangelium benutzt, und dass beide — ohne genauere Kunde von einander — aus den Geburtsmythen eine verschiedene Auswahl trafen, durfte bei dem verschiedenen Charakter beider Evangelisten geradezu vorausgesetzt werden.

Wären das vereinzelte Fälle, so könnte allenfalls von Versehen oder absichtlichem Uebergehen die Rede sein. Aber dass an keiner Stelle diese Ergänzungen berücksichtigt sind, zeigt, dass Lucas sie nicht gekannt haben kann.

Eine Stelle ermöglicht endlich, den strikten Beweis dafür zu erbringen, dass das Evangelium, welches Quelle des Lucas war, nicht der kanonische Matthaeus, sondern nur eine solche Schrift gewesen sein kann, welche die unter 3 und 4 (S. 11) erwähnten Zusätze entbehrte.

Die Synopse der drei ersten Evangelien hört mit Mc 16, 8 = Mt 28, 8ª = Lc 24, 7 auf[1]).

Die Verwandtschaft zwischen Matthaeus und Lucas reicht aber noch etwas weiter. Während Mc 16, 8 berichtet hatte οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον, ἐφοβοῦντο γάρ, fügt Matthaeus zu dem entsprechenden ἀπελθοῦσαι . . . μετὰ φόβου hinzu: καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Den gleichen Gedanken führt Lc 24, 9—11 weiter aus. Er lässt die Weiber das Gerücht möglichst verbreiten. Ausserdem ist, wie hervorgehoben ward, Lc 24, 47—49 sicherlich nach Kunde von Mt 28, 19—20 niedergeschrieben[2]).

Eben so sicher wie dieses ist aber das Andere, dass Lucas von den übrigen Versen des Matthaeus weder 28, 9—10, noch die Taufformel gekannt haben kann, schwerlich auch die weiteren Ausführungen 28, 11—15 gekannt haben wird (vgl. S. 24). Lucas würde hier gewiss nicht die bedeutsame Taufformel bei Seite gelassen haben, falls er sie vorgefunden hätte, und — selbst wenn das annehmbar wäre — bei seinem Bestreben

---

1) Was Marcus 16, 9—20 hinzugefügt hat, ist eine spätere Sammlung von abgerissenen Notizen aus Matthäus, Lucas, Johannes und Acta.

Mc 16, 9—11 = Mt 28, 9—10 (Lc 24, 10—11 Joh 20, 14—18)
Mc 16, 12—13 = Lc 24, 13—35
Mc 16, 14 = Lc 24, 36—45
Mc 16, 15—16 = Mt 28, 16—20
Mc 16, 17—18 = Acta 16, 18; 2, 4—11; 28, 5—8
Mc 16, 19 = Lc 24, 50—53
Mc 16, 20 = Acta 14, 3.

2) Man beachte bei Lucas: καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη und bei Matthaeus μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη . . . ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. —

die Erscheinungen Christi möglichst genau aufzuzählen, würde er nicht die erste Erscheinung am Grabe (Mt 28, 9—10) ausgelassen haben. Dass diese aber ein späterer Zusatz ist, (ebenso wie 28, 11—15 und 28, 19b—20a) ist oben gezeigt.

Kurz: es ist hier ebenso sicher, dass Lucas den Protomatthaeus kannte, welcher auf Mt 28, 8a die Worte 28, 8b folgen liess, dann mit der Erfüllung der Engelaussage (28, 16 οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ — ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν) fortfuhr, um mit zwei Logia[1]) abzuschliessen[2]), wie andererseits, dass Lucas Mt 28, 9—15 bezw. 28, 19b—20a nicht in seinem Matthaeusexemplar vorgefunden hat. Selbst die stilistischen Wendungen bei Matthaeus bestätigen dies: das dreimalige πορευομένων (11) ἐπορεύθησαν (16) πορευθέντες (19) ist hart, das πορευομένων[3]) vor ἐπορεύθησαν unvernünftig; οἱ δὲ ἕνδεκα (16) schliesst unmittelbar an 28, 8 an[4]).

Wenn aber als letzte Ausflucht zur Erklärung der Abweichungen des Lucas von Matthaeus darauf hingewiesen wird, dass doch selbst in ihnen sich eine gewisse oppositionelle Berücksichtigung der Matthaeuszusätze (namentlich gegen Mt 1—2; 27, 3—11) zeige, so ist festzuhalten, dass das Verhältnis hier eher umgekehrt ist.

Der kanonische Matthaeus ist vielleicht zu einigen Zusätzen zu dem fast seit einem halben Jahrhundert allgemein beliebten Protomatthaeus, der nur Marcusperikopen und Logia enthielt, durch die Konkurrenz mit Lucas geführt worden. Er stellte der minderguten Genealogie des Lucas seine Liste aus dem Königsstamme gegenüber. Aus Opposition zu der lieblichen, volkstümlichen Legende von Johannes' und Jesu Geburt gab der erste Evangelist nur eine Geburtsge-

---

1) 28, 18b = 11, 27 und 28, 20b = 18, 20.

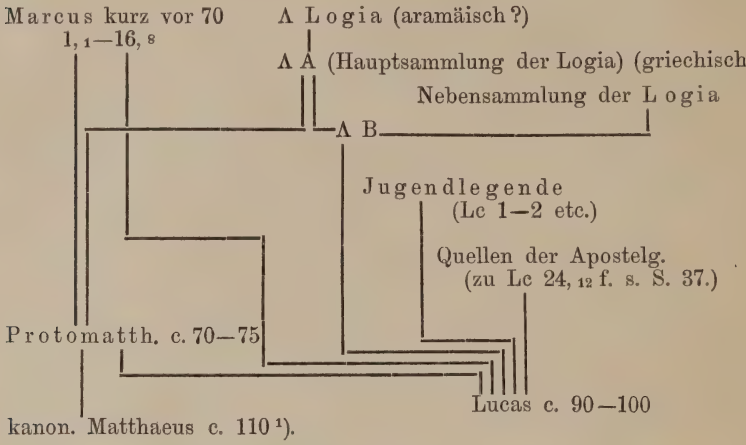
2) 28, 19 lautete bei ihm ohne die Taufformel etwa so: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη διδάσκοντες ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ . . .

3) D. h. wenn es, nach Eliminierung von 28, 9—10 auf die Jünger gehen würde. Ist 28, 11—15 zugleich mit den voraufgehenden Versen eingeschoben, so bezieht es sich auf die Weiber, was aber nach 28, 7 ἀπελθοῦσαι störend wäre. Vgl. S. 24.

4) Auch das βαπτίζοντες αὐτούς ist mindestens hart neben πάντα τὰ ἔθνη. —

schichte Jesu, und auch diese nur, soweit sie aus den Weissagungen des A. T. herzuleiten war, wie ja überhaupt aus derselben Tendenz mehrere seiner Veränderungen und Zusätze zum Marcusbericht entspringen.

Das hier nachgewiesene Quellenverhältnis wird aus folgender Tabelle ersichtlich:



Kurz muss noch auf die Frage eingegangen werden, ob der kanonische Matthaeus, welcher die Schrift des Protomatthaeus und der Logiasammlung (B) benützt hat, für die nichtsynoptischen Bestandteile irgend eine andere schriftliche Quelle eingesehen hat.

Die Reflexionscitate sind das Charakteristikum des kanonischen Matthaeus. Sie sind sein geistiges Eigentum. Mit rabbinischer Spitzfindigkeit meistert er nach ihnen die Tradition, nach ihnen konstruiert er Geschichte. Auf Grund solcher Citate klügelt er z. B. 21, 2—5 das Füllen der lastbaren Eselin, oder 26, 15 die Zahl der Silberlinge heraus. Mehrfach auch, wie gezeigt ward, beruft sich der erste Evangelist bei den sachlichen Zusätzen der späteren Kapitel auf die mündliche Tradition, die bis zu jener späten Zeit noch rege gewesen sei. So bei dem Excurs (27, 3—10) über das Ende von Judas Ischarioth 27, 8 διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς

1) Ob der kanon. Matthaeus für Mt 1—2 schriftliche Aufzeichnungen benutzt hat, wird sogleich (S. 33) festgestellt werden.

αἵματος ἕως τῆς σήμερον oder 28, 15 über das leere Grab καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον. Mit letzterer Erzählung sind aber die weiteren Angaben über die Wächter 27, 62—66 und 28, 4 unauflöslich verbunden.

Gewiss ist ferner die legendenhafte Ausschmückung der Naturereignisse bei Jesu Tod (27, 52 f.) und bei Jesu Auferstehung (28, 2—3) nur auf Grund mündlicher Tradition erfolgt. Nur auf einer solchen beruht auch Mt 19, 10—12; es ist vielleicht auf Grund eines Logions und wohl unter Berücksichtigung von 1 Kor 7, 7—17, schwerlich aber nach einem schriftlichen Sonderbericht eingeschoben.

Anders liegt die Sache bei Mt 1—2.

Das Geschlechtsregister ist sicherlich aus kurzen Aufzeichnungen, aus einem „βίβλος γενέσεως“ herzuleiten. Die künstlichen Verdrehungen, welche die Ausführungen des Matthaeus 1, 16—17 mit diesen Ansätzen vorgenommen haben, zeigen zur Genüge, dass dem Evangelisten bereits eine von andern zusammengestellte Liste vorgelegen hat. Die zahlreichen Reflexionscitate dieser Kapitel rühren zwar grösstenteils vom Evangelisten selbst her, wie das die Analogie der übrigen derartigen Worte zeigt. Auch herrscht ja in Mt 1—2 offenbar die Tendenz vor, nur so viel über die Kindheitsgeschichte festzuhalten, als durch die Weissagungen der heiligen Schrift belegt und begründet werden kann.

Trotzdem aber wird es auch für diesen Bericht nicht an einer schon schriftlich fixierten Grundlage gefehlt haben [1]). Namentlich die Engelsbotschaft Mt 1, 20 setzt die gleiche Tradition voraus, wie Lc 1, 30—31, welche der erste Evangelist beibehält, trotzdem seine eigene Interpretation (vgl. Mt 1, 23 f.) ihn anderswohin führte. Auch ist es doch mehr als unwahrscheinlich, dass der erste Evangelist sich selbst die ganze verzwickte Situation geschaffen habe, in die er dadurch geraten war, dass er Jesus als König der Juden bezeichnen liess (Mt 2, 2): seine Quelle muss schon eine Engelsbotschaft wie Lc 1, 32—33 geboten haben. Endlich sind die Angaben

1) Vgl. für das Einzelne Holtzmann, Handkommentar 1, 41 f.

von Mt 2 so knapp und präcise, dass sie die Annahme einer blos mündlichen Tradition nahezu ausschliessen.

Es wird daher nicht bezweifelt werden dürfen, dass der erste Evangelist ausser dem Werk des Protomatthaeus auch noch eine kurze Legende benutzt hat, welche sich allerdings mehr durch die Fähigkeit, allerlei auszuklügeln, als dadurch auszeichnete, dass sie Geschichtliches volkstümlich und dichterisch zu gestalten verstand [1]).

Es bleibt noch die Herkunft der wenigen Petrusanekdoten (14, 28–33; 16, 17–20; 17, 24–27) und der Erzählungen über Pilatus (27, 19, 24–25) zu erklären. Hierüber können wir unser Urteil kurz dahin zusammenfassen: dass der erste Evangelist für diese Notizen keine schriftliche Spezialquelle besessen habe, scheint ausgemacht zu sein. Darum aber sind seine Angaben in dieser Form noch nicht sein geistiges Eigentum oder gar seine Erfindung. Es sind augenscheinlich Randbemerkungen, Zusätze, wie sie von autoritativer Seite, von den Organen der allmählich werdenden römisch-katholischen Kirche ausgehend, dem ersten Evangelium beigefügt sind, ihm den Stempel der Kanonicität verliehen haben. Denselben Ursprung dürfte endlich auch die Taufformel (28, 19) haben [2]).

IV.

Unmöglich aber kann die vorstehende Untersuchung verlassen werden, bevor nicht wenigstens kurz die Konsequenzen dieses Resultats für den dritten Evangelisten gezogen sind.

Erst durch den Nachweis, wie der Protomatthaeus und der kanon. Matthaeus zu scheiden sind, ist die Benutzungshypo-

1) Diese Erzählungen erinnern an die ätiologischen Mythen römischer Priester.

2) Der kanon. Matthaeus ist also im Wesentlichen nichts Anderes als eine besondere Recension des Protomatthaeus, eine neue Auflage der ersten Ausgabe. Eine solche hat auch das 2. Evangelium (durch Zusatz von 16, 9—20) und das 4. Evangelium (durch c. 21) erfahren. Nur das 3. Evangelium ist eine schriftstellerisch abgeschlossene Arbeit geblieben. Vgl. Harnack, Chronologie 1, 699 Anm. 2.

these einwandfrei geworden. In ihrer weitesten Ausdehnung, dass nämlich Matthaeus den Marcus, Lucas beide Evangelisten zusammen benutzt habe, litt sie, solange man gezwungen war, wegen zahlreicher später Zusätze den kanon. Matthaeus nahezu in die gleiche Zeit wie das Lucasevangelium zu setzen, noch an einem besonderen Mangel, der ihrer allgemeinen Anerkennung im Wege stand. Die Benutzungshypothese hatte nämlich zur weiteren Voraussetzung die Annahme, dass, als der Verfasser des 3. Evangeliums schrieb, der Text des 1. Evangeliums bereits längere Zeit allgemein verbreitet und bekannt, durch seinen liturgischen Gebrauch dem Gedächtnis eingeprägt gewesen sein müsste. Wie konnte eine solche Voraussetzung festgehalten werden, falls der kanonische Matthaeus etwa erst nach 100 (vgl. S. 24) geschrieben hatte?

Gleichwohl ist die subsidiäre Benutzung des 1. Evangelisten durch den 3. derart, dass man nicht leicht ohne eine solche Voraussetzung auskommen kann. „Man hat sich", sagt Simons a. O. 108, „eine gedächtnismässige Aneignung vieler Partien der Quellen zu denken, welche bei häufiger, konzentrierter und auf wenige Schriften beschränkter Lektüre, bei öffentlicher Verlesung derselben und Benützung zum Unterricht, fast von selbst zu stande kommt." Ganz ähnlich meint Holtzmann (Einleitung in das Neue Testament 357), dass bei der Wiedergabe der Marcusperikopen durch Lucas „sich in stilistischen oder lexikalischen Nüancierungen, Auslassungen oder kleineren Zusätzen Einwirkungen bemerklich machen, welche auf eine gedächtnismässige Beherrschung des wohl oft vorgelesenen und viel gehörten Matthaeustextes zurückweisen".

Das vorher gefundene Resultat, dass Lucas nicht dem erst nach 100 abgeschlossenen kanon. Matthaeus, sondern einem bald nach 70 abgefassten Protomatthaeus gefolgt ist, hebt diese Schwierigkeit. Nach einem Menschenalter konnte sich der Wortlaut des Matthaeustextes in der That überall in christlichen Gemeindekreisen genügend eingebürgert haben.

Im Uebrigen kann an dieser Stelle nicht auf die Einzelheiten der Beweisführung von Simons und anderer Vertreter der Benutzungshypothese näher eingegangen werden.

Abgesehen von mehreren sogleich zu besprechenden Zusätzen und Korrekturen darf vielmehr als erwiesen angesehen werden, dass die synoptischen Abschnitte des Lucas auf Marcus 1, 1–16, 8 und auf dem Protomatthaeus (s. oben S. 10 bis 12) beruhen. Diese synoptischen Abschnitte sind:

Lc 3, 3–3, 22
4, 1–6, 19
7, 1–10. 7, 18–9, 49
Lc 18, 15–43
19, 28–24, 11.

Dabei sind hier selbstverständlich auch die kleineren Logiaabschnitte miteingerechnet[1]), welche Lucas schon im Protomatthaeus mit Marcusperikopen verbunden vorgefunden und so seiner Darstellung einverleibt hat.

Eine besondere Besprechung verdienen hier nur die in diesen synoptischen Abschnitten enthaltenen Zusätze und Korrekturen. Die wesentlichsten sind:

1) 3, 10–14 Standespredigt des Täufers.
2) (3, 18–20 Gefangennahme des Täufers; nimmt die späteren Angaben des Matthaeus und Marcus vorweg).
3) 4, 16–30 Aergernis in Nazareth.
4) 5, 1–11 Petri Fischzug.
5) 7, 11–17 Erweckung des Jünglings von Nain.
6) 7, 36–8, 3 die grosse Sünderin (die dienenden Weiber).
7) 19, 39–44 Hinweis auf die Zerstörung von Jerusalem (Josephus bell. Jud. V, 6, 2; 9, 2; 11, 4 f.); s. Mt 21, 11–17.
8) 22, 8 die Erwähnung von Petrus und Johannes.
9) 22, 17–20 kleinere Abweichungen beim Abendmahl.
10) 22, 28–32 Worte an die Jünger.
11) 22, 35–38 Worte an die Jünger.
12) 22, 43 die Engelerscheinung (doch kritisch verdächtig).
13) 22, 51 Jesus heilt das abgehauene Ohr.
14) 23, 6–16 (bezw. 19) Jesus vor Herodes.

---

1) Also Lc 3, 7–9 = Mt 3, 7–10
Lc 3, 17 = Mt 3, 12
Lc 4, 1–13 = Mt 4, 1–11
Lc 7, 1–10 = Mt 8, 5–13
Lc 7, 18–35 = Mt 11, 2–19

15) 23, 27—31 Jesu Worte an die Weiber (vgl. das Logion 19, 41).
16) 23, 34 Jesu versöhnliches Wort. (?)
17) 23, 39—43 die Schächer am Kreuz.
18) 23, 46 Jesu letztes Wort. (?)
19) 24, 4 die zwei Engel am Grabe (vgl. Acta 1, 10).

Die Zahl der Zusätze und Erweiterungen erscheint auf den ersten Blick nicht gering. Bedeutend verringert wird sie jedoch schon durch die Erkenntnis, dass die besonders hervorgehobenen Einlagen aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Logiaquelle stammen. Die wichtigste dieser Stellen 7, 36—8, 1 lässt einen Zweifel nicht zu. Der historische Anlass zur Salbung ist hier völlig verschoben, die Salbung findet nur Erwähnung, um die dann folgende herrliche Rede Jesu einzuleiten. Ja, in diesem Zusammenhange erscheint sogar die Angabe über die weiterhin Jesu dienenden Frauen 8, 2—3 nicht unvereinbar mit der Logienschrift. Die Sachordnung, welche in ihr oft an die Stelle der historischen Reihenfolge getreten ist, motiviert es, dass neben der Sünderin auch die sonst von Jesu geretteten Frauen (8, 2) erwähnt sein konnten[1]). Auch die Worte des Täufers 3, 10—14 werden (wie die bei Mt 3, 2; 3, 10 überlieferten) auf die Redequelle zurückgeführt werden dürfen.

Der Hinweis auf die Zerstörung von Jerusalem 19, 39—44 ist — wenn nicht vom Evangelisten selbst nach Josephus oder nach mündlicher Tradition eingetragen — am besten wohl der durch spätere Zusätze erweiterten Logienquelle (ΛB) zuzuweisen. Von 22, 28—32 und 35—38 kann das gleiche schon deshalb nicht bezweifelt werden, weil diese Verse an frühere Logia anknüpfen: Lc 22, 29—30 ist gleich Lc 13, 29, worauf Lc 22, 28 infolge der Aehnlichkeit von 22, 26—27 mit 13, 30 übersprang (Lc 22, 35 = Lc 10, 4).

Am ehesten könnte dieselbe Herkunft noch bei den

---

1) Die hier und 24, 10 erwähnten Weiber bilden eine besonders für sich zu lösende Schwierigkeit. Möglich ist auch, dass sie zuerst in den Auferstehungsberichten des Lucas genannt waren, und hieher (nach 8, 2) erst durch Lucas gebracht worden sind.

Worten Jesu am Kreuze (23, 27—31, 34, 46)[1]) bezweifelt und für sie eine besondere Erzählungsquelle reklamiert werden. Es kann jedoch hierüber erst dann abgeurteilt werden, nachdem entschieden ist, ob Lucas für die übrigen Einlagen sonst noch schriftliche Quellen ausser den synoptischen Schriften benützt hat, und welcher Art diese waren.

Ueber diese steht nämlich zweierlei fest. Dem Verfasser des 3. Evangeliums können natürlich bei der Ausarbeitung die zur Fortführung desselben erforderlichen Quellen der Apostelgeschichte nicht unbekannt geblieben sein. Er kannte also die Quellen von Acta 1—3, als er seinen Auferstehungsbericht 24, 36—53 schrieb. Abgesehen von geringen synoptischen Anklängen[2]) finden sich hier ohnehin so zahlreiche Berührungspunkte zwischen Lc 24, 36 f. und Acta 1—3, dass die gemeinsame Quelle nicht geleugnet werden kann[3]).

Fraglich muss dabei bleiben, ob Lucas auch die Emmauslegende, welche gleichfalls gewiss auf schriftlichem Berichte beruht, aus der oder aus den gleichen Quellen, wie Acta, entnommen hat. Auf der einen Seite zeigt ihr wesentlichster Inhalt 24, 25—27 die grösste innere Verwandtschaft mit manchen Ausführungen von Acta. Man halte neben sie z. B. die Rede des Petrus Acta 3, 12—18[4]). Andrerseits aber kann nicht verschwiegen werden, dass die Grundanschauung von Lc 24, 19 f. derjenigen von Lc 1—2 entspricht. Auch die Erzählungsweise ist derjenigen der Jugendgeschichte verwandt[5]).

---

1) Die Worte Jesu πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν 23, 34, wie auch 23, 46 φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ erinnern an Stephanus' Ende Acta 7, 55 f. — Mit ihnen ist vielleicht auch 23, 39—43 combiniert zu erklären. Doch s. S. 41 f.

2) S. oben S. 30.

3) Näheres hierüber s. bei Feine „Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lucas" 160 f. Man vergleiche u. a. 24, 49 = Acta 1, 4; 24, 51—52 = Acta 1, 9—12; 24, 53 = Acta 1, 14 und zu 24, 44—48 Acta 2, 22 f. 3, 12—18 u. a. m.

4) Man beachte auch, dass schon Lc 24, 4 der Quelle von Acta entnommen ist, wie ein Vergleich mit Acta 1, 10 zeigt.

5) Sollte vielleicht eine Sammlung von Jugendgeschichten Jesu und eine Reihe von Erzählungen aus den Anfängen der christlichen Gemeinde (Acta 1 f.) in der gleichen Quellenschrift vereinigt gewesen sein?

Neben den Quellen von Acta hat Lucas ferner zweifellos noch einen besonderen Bericht über die Jugendgeschichte Jesu benutzt. Zu den sonderbarsten Vermutungen, welche auf diesem Gebiete der Forschung ausgesprochen und verteidigt worden sind, gehört diejenige, dass die Logienquelle des Lucas (ΛB) mit der Jugendgeschichte Jesu und einigen andern Erzählungsstoffen (wie Lc 7, 1—10; 7, 35—8, 1; 19, 1—10), eine besondere Quellenschrift für sich gebildet haben solle. Es ist das die reine Verlegenheitshypothese; denn Heterogeneres als Lc 1—2; 3, 23—38 und die Sammlung der geschichtlich bedeutsamsten Reden und Gleichnisse Jesu giebt es nicht.

Vielmehr wird neben ΛB eine besondere Jugendgeschichte als Quelle des 3. Evangelisten anzunehmen sein. Nur ist dabei zu beachten, dass nicht nur die obengenannten Kapitel, sondern auch der Abschluss der Jugendzeit „Das Aergernis in Nazareth“ durchaus den gleichen Charakter trägt, wie jene. Der Vorgang in der Synagoge zu Nazareth ist offenbar das Seitenstück zum Jesusknaben im Tempel 2, 41—52. Lc 4, 16 knüpft direkt an 2, 51 an. 4, 16 καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν ἀνατεθραμμένος, καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγήν lautet ganz im Sinne von 2, 49; 4, 21 verkündet Jesus selbst ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν, mit Rücksicht auf 4, 18—19, eine frohe Botschaft, welche derjenigen des Symeon 2, 30—32 entspricht. Das Erstaunen der Zuhörer 2, 47 ist ähnlich auch 4, 20 bezw. 22 geschildert. In beiden Erzählungen ist der Gegensatz Jesu zu seinen Eltern zum Ausdruck gebracht[1]).

Wenn demnach Lucas ausser Marcus dem Protomatthaeus und Logia (ΛB) gefolgt ist, für 24 die Quellen von

---

1) Bei der Annahme der Benutzung einer solchen Legendensammlung über die Jugendgeschichte ist es äusserst wahrscheinlich, dass auch die zweite Legende, welche Lucas dem synoptischen Bericht beifügt, Petri Fischzug (5, 1—11), aus der gleichen Quelle entnommen ist. Das Wunder wird in die Anfangszeit von Jesu Wirksamkeit, vor Petri Berufung gesetzt, und ist erst durch den Evangelisten hier eingeschoben worden.

Acta, für 1, 1—3, 3; 3, 23—38; 4, 16—30 (bezw. für 5, 1—11) noch eine Sammlung von Jugendlegenden benutzt hat, so bleibt für eine weitere schriftliche Quelle des Lucas kein Spielraum mehr übrig.

Allerdings hat sich ja mehr und mehr herausgestellt, dass der 3. Evangelist mit grosser Sorgfalt dem Wortlaut seiner Quellen gefolgt ist. Und je grösserer Ernst mit der Benutzungshypothese bei der Erklärung aller Einzelheiten gemacht wird, desto mehr verengert sich der Kreis desjenigen, was man der schriftstellerischen Selbstthätigkeit des Lucas zuweisen kann und darf.

Aber man müsste doch diesen Evangelisten zu einem reinen Abschreiber degradieren, wenn man ihm nicht zutrauen wollte, dass er kleine Ergänzungen und Korrekturen, wie er sie (vgl. oben S. 36) unter 8. 9. 12. 13. 17 gebracht hat, nach mündlicher Erkundigung und auf Grund der herrschenden Tradition in den Text eingesetzt haben könnte.

Nur zwei Zusätze machen, soweit ich sehe, einige Schwierigkeit: 7, 11—17 (Jüngling zu Nain) und 23, 7—16 (Jesus vor Herodes). Beide sind sicherlich keine Erfindung, noch solche Erzählungen, welche durch Lucas zuerst schriftlich fixiert worden sein können.

In beiden Fällen ist das Motiv der Einschaltung klar genug. Das missverstandene[1]) Täuferwort Lc 7, 22 (= Mt 11, 5 aus Λ) ὅτι νέκροι ἐγείρονται machte die Erwähnung einer früheren Totenerweckung erwünscht[2]). Den Anteil des Herodes aber an der Verurteilung Jesu mit zu betonen, legte einmal die Parallele zum Täufer, andrerseits die doppelte Aburteilung des Paulus durch Festus und Agrippa (Acta 25, 23—26, 32) nahe. Vgl. auch Acta 12, 1 f.

Sollten nicht zwei Randbemerkungen dem 3. Evangelisten das erforderliche Material dazu geboten haben?

Meist operiert man hier so, als hätten die Evangelisten bereits in der Zeit des Bücherdrucks geschrieben! Und doch zeigt gerade die Analogie des kanon. Matthaeus und der

---

1) Vgl. Holtzmann, Handkommentar zum N. T. 1, 6; 133.

2) Die Erweckung von Jairi Tochter steht erst Lc 8, 40 (= Mc 5, 21).

bei ihm nachweisbare Ursprung seiner Zusätze, dass auch bei Lucas höchst wahrscheinlich mit ähnlichen Eventualitäten zu rechnen sein wird [1]) (vgl. oben S. 32 f.).

Es war ein Missgriff Feine's, hier eine für das dritte Evangelium und Acta gemeinsame Quellenschrift anzusetzen, nur deshalb, weil innerhalb bestimmter Grenzen eine gewisse Verwandtschaft besteht.

Die stilistische Verwandtschaft[2]) bedarf keiner Erklärung, da beide Schriften denselben Verfasser gehabt haben, und demselben obenein auch schon bei Abfassung des Evangeliums der Inhalt und manche Einzelheiten von Acta gegenwärtig gewesen sein werden. Die Aehnlichkeiten von Lc 24 und Acta 1—3 beruhen in der That auf der anticipierten Benützung der Quellen von Acta.

Die Berührungspunkte der legendarischen Jugendgeschichte mit manchen Partien von Acta beweisen nichts für eine weitere Quellengemeinschaft bei der historischen Berichterstattung des Lucasevangeliums. Eine Verwandtschaft der Logiaabschnitte mit Acta besteht nicht (vgl. S. 5 A. 1).

Wenn endlich Lucas in manchen kleineren selbständigen Zügen, vor allem aber in den beiden Exkursen 7, 11—17 und 23, 6—16, die Tradition von Acta zur Voraussetzung hat[3]), so zeigt das nur, dass Lucas unter dem Banne einer mündlichen Ueberlieferung von mehreren Jahrzehnten schrieb, einer Tradition, welche vielfach die Elemente verwandter Vorgänge kombinierte und assimilierte[4]). Weiter nichts!

---

1) Dass einige dieser dem Lucas eigentümlichen Motive sich auch bei Johannes finden oder bei Johannes weiter gebildet sind, erklärt sich 1) aus der Benutzung aller 3 Synoptiker durch den 4. Evangelisten, sowie 2) daraus, dass der 4. Evangelist noch mehr als Lucas die volkstümliche Legende, welche Lucas kannte und gelegentlich berücksichtigte, bevorzugt hat.

2) Ueber diese vgl. Feine a. O. 245 f. Sie ist obenein an Stellen, wie bei der Jugendgeschichte oder bei der späten Einlage 7, 11—17, ohne alle Beweiskraft.

3) Zur Erzählung vom Jüngling von Nain 7, 11—17 vgl. Acta 3, 15; 9, 40 f.; zu 23, 6—16 vgl. Acta 4, 27; 12, 1 f. 27, 23 f.

4) So ist es zu erklären, wenn Jesus im Logion 13, 33 ein grosser

Der Verfasser des 3. Evangeliums steht dem Gewoge solcher Geschichtsbildung gegenüber relativ sehr ablehnend da und verdient für seine Gewissenhaftigkeit und sorgfältige Arbeitsweise uneingeschränktes Lob.

Aber nicht nur die Zusätze des Lucas bedürfen der Erklärung; ebenso sehr auch die Auslassungen.

Für jeden, welcher auf diesem Forschungsgebiet überhaupt noch Probleme anerkennt, muss es als eine Frage, die dringend der Lösung bedarf, gelten, weshalb bei Lucas die Berichte von Marcus 6, 45—8, 26 bez. Mt 14, 22—16, 12 fehlen. Gerade diese Abschnitte enthalten nämlich zum grossen Teil einen Parallelbericht zu früheren Marcusperikopen[1]).

Dass Lucas hier, aus einer gewissen Scheu vor Doubletten, zwei Kapitel übergangen habe, ist nicht glaubhaft zu machen, andrerseits aber ebensowenig, dass diese Kapitel schon ursprünglich im Marcusevangelium gestanden haben.

Die hier nachgewiesene Existenz eines Protomatthaeus bietet wieder allein die Möglichkeit einer einfachen und annehmbaren Lösung.

Wenn gezeigt werden könnte, dass Mt 14, 22—16, 12 im Protomatthaeus nicht gestanden, mithin die Hauptquelle des Lucas diese Perikopen noch nicht enthalten habe, so wäre damit nicht nur erklärt, weshalb Lucas sie übergangen,

---

Prophet genannt wird, wie Lc 24, 15 Act. 3, 22; ebenso wenn Lc 24, 19 Jesus wie Mose in Act. 7, 22 charakterisiert wird. So hat bei der Ausführung Lc 8, 4 f. dem Verfasser vielleicht die Person des Cornelius vorgeschwebt (Acta 10, 2, 22 s. dazu Feine a. O. 240). Und unleugbar ist, dass die Tradition über die letzten Worte Jesu bei Lucas (23, 34, 46) von der Erzählung über das Ende des Stephanus beeinflusst gewesen ist.

1) Mc 6, 45—52 Meerwandeln vgl. die Sturmbeschwörung Mc 4 35—41.
Mc 6, 53—56 Krankenheilungen vgl. die Heilungen Mc 5, 1—43.
Mc 7, 1—23 Vernachlässigung des Gesetzes durch die Jünger s. Mc 2, 18—28
Mc 7, 24—30 die Kananäerin: vacat
Mc 7, 31—37 Heilung des Taubstummen; 8, 22 f. entspricht die eine Blindenheilung
Mc 8, 1—5 Speisung der 4000, vgl. Speisung der 5000 Mc 6, 31—44
Mc 8, 10—13 Zeichen gefordert: vacat
Mc 8, 14—21 Unverstand der Jünger: vacat.

sondern auch wahrscheinlich gemacht, dass sie in der ursprünglichen Fassung des Marcusevangeliums[1]) noch gefehlt haben.

Dieser Beweis kann erbracht werden, muss aber einem andern Orte überlassen bleiben. Mit der Erörterung, wie die störende Einlage Mc 6, 45—8, 26 in das 2. Evangelium gekommen ist, haben wir schon den Bereich der eigentlichen synoptischen Forschung überschritten, und haben bereits ein Gebiet betreten, welches allerdings, ohne ihm anzugehören, das Endziel aller synoptischen Forschung bleiben muss: die Untersuchung, wie sich zuerst eine schriftliche Tradition über das Leben Jesu gebildet, und wie sie sich allmählich zu der Darstellung des 2. Evangelisten verdichtet hat. Erst dann kann natürlich mit Erfolg dargethan werden, wie eine solche relativ glaubhafte Berichterstattung von den unhistorischen Zuthaten späterer Evangelisten sich abhebt.

Wie bei allen andern historischen Untersuchungen, welche den Thatbestand zu erforschen suchen, so muss es auch bei der Feststellung des Thatbestandes der evangelischen Geschichte das Ziel der Untersuchung sein, fünf Bestandteile sorgfältig auseinander zu halten:

1) die Berichte von Augenzeugen,
2) die Erzählungen, welche auf zeitgenössischen Berichten beruhend durch eine mehrjährige, im übrigen sorgfältige Tradition schon zu einer „fable convenue“ verhärtet sind,
3) die volkstümliche Weiterbildung des geschichtlichen Stoffes, von der wieder scharf zu trennen ist,
4) die volkstümliche Erdichtung neuer Thatsachen und ganzer Legenden, vor allem aber
5) die bewusste Geschichtsbildung aus dogmatischen Gründen, bei der dann auch die originale Ausdrucksweise früherer Berichte absichtlich in dogmatischem Sinne umgestaltet wird.

---

1) Die doppelte Möglichkeit liegt dann vor, dass der 3. Evangelist entweder ein Marcusexemplar benutzt hat, welches die Einlage noch nicht geboten hatte, oder aber dass er den kanon. Marcus schon gekannt, bei dem Fehlen der Einlage im Protomatthaeus aber die Aufnahme von Mc 6, 45—8, 26 beanstandet hat.

Naturgemäss giebt es in Wirklichkeit vielfache Verbindungslinien zwischen diesen einzelnen Arten der Tradition. Selbst die bewusste Geschichtsumbildung aus dogmatischen Rücksichten (5) knüpft sehr häufig an die unter 3 und 4 bezeichneten Fälle, an eine mehr absichtslose Weiterausgestaltung des Thatbestandes und an eine volkstümliche Legendenbildung an. Denn gerade das Volkstümliche ist eng verwandt mit weitverbreiteten dogmatischen Vorurteilen und der geringere oder grössere Grad von Absichtlichkeit ist oft undefinierbar.

Aber deswegen, weil die Grenzen schwankend und die Uebergänge mannigfaltig sind, die Grenzen überhaupt zu verkennen oder noch gar zu verwischen, wäre mehr als verkehrt.

Die Resultate der synoptischen Forschung, welche durch die Ergebnisse dieser Schrift noch eine — vielleicht nicht unwesentliche — Ergänzung erhalten haben, ermöglichen es mehr und mehr, in den drei ersten Evangelien[1]) alle diese fünf Bestandteile scharf auseinander zu halten.

Das 2. Evangelium enthält beinahe ausschliesslich Angaben der beiden ersten Arten. Speziell die Erzählung über

---

1) Das 4. Evangelium kommt ja durch seine Reden und durch seinen lehrhaften Inhalt als geschichtliche Quelle nur ganz nebenher in Betracht, namentlich wenn die auf synoptischer Grundlage beruhenden Berichte wegen der ihnen mangelnden Selbständigkeit ausgeschieden werden. Es enthält jedenfalls nur ganz geringe Reste jener Tradition, welche unter 1 und 2 charakterisiert worden ist und die Grundlage aller geschichtlichen Erkenntnis sein muss. Auch die volkstümliche Legende (4) ist spärlich vertreten, dagegen um so mehr eine freie Umbildung des traditionellen Geschichtsstoffes und seine Verwendung zur Begründung der dogmatischen Auffassung, welche der Verfasser von Jesu Persönlichkeit und ihrem Verhältnis zu Gott hat (5). Hierbei (in 3 und 5) geht er gelegentlich auf „persönliche Erinnerungen seiner Gewährsmänner“ zurück. Möglich ist aber selbst, dass der nur geringe selbständige Bestandteil, welchen das 4. Evangelium an historischen Erzählungen bietet, nur allegorischen Wert hat, d. h. aus Parabeln besteht (Hochzeit von Kana, Fusswaschung, Samariterin), welche — wenn sie überhaupt einen historischen Ursprung haben — doch erst durch den durch sie illustrierten geistigen Gehalt Bedeutung erhalten haben. S. auch O. Holtzmann „das Johannesevangelium“ 32—48.

die Eröffnung von Jesu Wirksamkeit in Galiläa Mc 1, 21—38, manche Einzelheiten aus der Geschichte der nächsten Kapitel sowie aus derjenigen der Leidenstage verraten die Erzählung eines Augenzeugen (1) (nach Papias „Erinnerungen des Petrus"), während die grosse Masse des Marcusevangeliums schon mehr der zweiten Art entspricht, eine traditionelle Fassung und eine allmähliche Weiterentwickelung des Erzählungsstoffes während eines Menschenalters verrät. Selbst an einigen mythischen Zügen (3) fehlt es nicht, so in der Versuchungsgeschichte, in den Speisungswundern, bei der Taufe und bei der Verklärung.

Dasselbe gilt von den meisten synoptischen Partien des Protomatthaeus wie des 3. Evangelisten — die Logiaabschnitte kommen ja als Berichte über den äusseren Lebensgang hier nicht in Betracht, wie sehr sie auch alles andere an Wert und Authentie übertreffen mögen. Etwas mehr tritt hier schon selbst in den rein synoptischen Perikopen die volkstümliche Weiterbildung des traditionellen Evangelienstoffes (3) in den Vordergrund. So bei den Engelerscheinungen im Lucas, bei den Worten Jesu am Kreuz desselben Evangelisten, oder in der Schilderung der Versuchung und der Erscheinungen des Auferstandenen bei den beiden jüngeren Evangelisten.

Dagegen zeigt sich in den dem Lucas und dem kanonischen Matthaeus eigentümlichen Abschnitten bereits die vierte Art der Tradition ausgiebig benutzt. Die Geburts- und Kindheitsgeschichten, Petri Fischzug und Petri Meerwandeln, die Emmauslegende und die Erweckung des Jünglings von Nain können allein von dem, welcher seinen Sinn dem Wesen einer geschichtlich glaubwürdigen Ueberlieferung verschliesst, mit den voraufgehenden Arten der Tradition verwechselt werden.

Nur in geringem Grade endlich, aber deutlich genug, namentlich in den Geburtsgeschichten und in den Zusätzen des kanonischen Matthaeus (14, 28 16, 17 17, 24), finden sich Spuren jener fünften Art von Geschichtsbildung, bei der hauptsächlich die dogmatische Voraussetzung die historische Ueberlieferung erst geschaffen hat.

Diese verschiedenen Arten auseinander zu halten, ist die Vorbedingung jedes Versuches, die historische Wahrheit auf profanem Gebiete festzustellen. Die gleichen Grundsätze sollten auch bei allen religionsgeschichtlichen Untersuchungen strenger beachtet werden.

Hoffentlich wird die Zeit nicht fern sein, da sich die Anschauung allgemeiner Anerkennung erfreuen wird, dass derjenige, welcher die verschiedenen Arten der geschichtlichen Ueberlieferung auch bei religiösen Quellenwerken schärfer auseinander hält, nicht nur der geschichtlichen Wahrheit, sondern auch der religiösen Erkenntnis einen Dienst geleistet hat.

INHALT.

I. Einleitung. Voraussetzungen der Untersuchung: Eine gemeinsame Logiaquelle (ΛA) lag dem 1. Evangelisten (5—7; 10, 5—11, 30; 18, 10—35; 23; 25) und in überarbeiteter Form (ΛB) dem Lucas vor. Die synoptischen Partien können jedoch durch die Benutzungshypothese nicht völlig erklärt werden, da sie nicht beachtet, dass 1) das 1. Evangelium mehrfache Bearbeitungen erfahren hat und 2) der kanonische Matthaeus aus gewichtigen Gründen nicht als Quelle von Lucas angenommen werden darf S. 1

II. Quellen des 1. Evangeliums: seine Hauptquellen waren Marcus und Logia (ΛA); neben kleineren sonstigen Einlagen, welche auf die Logiasammlung zurückgeführt werden können, bietet Matthaeus Reflexionscitate und ausser Kap. 1—2 ca. 12 eigenartige Zusätze. Beide stehen in engem Zusammenhang mit einander, können aber nicht von dem herrühren, der die Logiaabschnitte mit Marcusperikopen verband. Dieselben sind obenein sehr späten Ursprungs. Nachweis eines Protomatthaeus ca. 75 . . . . . S. 7

III. Verhältnis des 1. Evangeliums zum 3. Bei Lucas fehlen die Reflexionscitate, damit also auch die Angaben der Jugendgeschichte des Matthaeus, desgleichen die sonstigen Zusätze des Matthaeus. Folglich benutzte Lucas nicht den kanonischen Matthaeus, sondern einen Protomatthaeus . . . . . S. 26

IV. Ergebnisse der Untersuchung für das 3. Evangelium. Ausser einer legendenhaften Jugendgeschichte (1—2; 3, 23—38; 4, 16—30; 5, 1—10) und der Quelle für die Apostelgeschichte (24) folgte der 3. Evangelist dem Marcus, dem Protomatthaeus und einer erweiterten Logiasammlung (ΛB). Eine weitere Erzählungsquelle benutzte er nicht. Einige Korrekturen der Ueberlieferung (namentlich in 22—23) entnahm er mündlicher Tradition oder Randbemerkungen. In beiden repräsentiert er einen Standpunkt, welcher zu den Versionen in Acta und Ev. Joh. Beziehung hat. — Die Annahme eines Protomatthaeus giebt auch eine Erklärung für Auslassung von Mc 6, 45—8, 26 durch Lucas. — Endziele der Untersuchung. — . . . . . S. 34.

DATE DUE

DEC 3 1 1975

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A

BS2569.4 .S69
Eine Lucke der synoptischen Forschung
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00063 2861